اقبال کی فکری میراث

تالیف
ڈاکٹر سلیم اختر

بزمِ اقبال
کلب روڈ ۔ لاہور

اقبال کی فکری میراث

تالیف

ڈاکٹر سلیم اختر

بزمِ اقبال
کلب روڈ۔ لاہور

سن اشاعت : مارچ ۹۶ء

ناشر	:	پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ناظم بزم اقبال- ۲ کلب روڈ، لاہور
کمپوزنگ	:	پرل کمپوزنگ سینٹر اما سنٹر لاہور
مطبع	:	نقوش پریس لاہور
تعداد اشاعت	:	ایک ہزار
صفحات	:	۱۴۴
قیمت	:	۶۰ روپے

انتساب

جاوید طفیل کے نام!

ترتیب

اقبال کی فکری میراث

بڑا کریم ہے اقبال بے نوا لیکن
عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں

"اقبال کی فکری میراث" پر مضمون کا اس شعر سے آغاز شاید مناسب نہ معلوم ہو کیونکہ فکری میراث اجاگر کرنے کے لئے کلام اقبال سے مزید اشعار بھی مل سکتے ہیں کہ علامہ کے ہاں اس ضمن میں خاصہ تنوع ملتا ہے۔ لیکن ایک تو ذاتی طور سے یہ شعر مجھے بہت پسند ہے اور دوسرے اگر شعلہ کی استعاراتی اہمیت کو ذہن میں رکھ کر اس سے وابستہ تلازمات تلاش کریں تو بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے۔ ویسے بھی علامہ کی شاعری میں آگ، آتش، نار، شعلہ، چنگاری، شرر اپنے محدود لغوی مفہوم سے بلند ہو کر علامتی اور استعاراتی حیثیت اختیار کر کے معانی کی متنوع جہات کے در وا کرنے کا موجب بنتے ہیں۔ جہاں تک اقبال کی فکری میراث کا تعلق ہے تو وہ وسیع بھی ہے اور پر تنوع بھی، وہ بسیط بھی ہے اور عمیق بھی۔ اقبال میں اگرچہ مشرق و مغرب کے فلسفوں اور جدید علوم کی بوقلمونیوں کا امتزاج ملتا ہے مگر اساس ان کی اسلام اور قرآن مجید پر استوار ہے اور اسی سے علامہ متنوع نظریات میں فکری توازن پیدا کرنے میں کامیاب رہے۔ انہوں نے جملہ علوم اور فلسفیانہ مباحث کا ان کی انفرادی حیثیت میں مطالعہ کرنے کے برعکس ان کا اسلامی تشخص متعین کرنے کی کوشش کی۔ بالفاظ دیگر انہوں نے علوم کی کثرت میں نظر کی وحدت پیدا کی۔ یوں دیکھیں تو ان کے اشعار افکار کی بوقلمونی منعکس کرنے والی پرزم میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ متنوع اور متناقض

افکار کی شیرازہ بندی آسان کام نہیں مگر علامہ نے یہی کر دکھایا اور اسی پر ان کی فکری میراث کی بنیاد استوار نظر آتی ہے۔

فکر اقبال کے متنوع گوشوں کا مطالعہ کرنے پر بعض تصورات سے ان کی خصوصی رغبت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جیسے عشق، وجدان، عقل، ابلیس، تعلیم، ملا، ادب، فنون لطیفہ، مرد مومن، سیاست اور عورت وغیرہ۔ علامہ نے ان میں سے بعض پر نسبتاً زیادہ تفصیل سے لکھا اور بعض پر قدرے کم۔ تاہم ان سب کی تفہیم و تشریح اور قدروا ہمیت کے تعین میں انہوں نے خودی کا مرکز برقرار رکھا ہے۔

افکار اقبال کے پیچیدہ نظام میں خودی کی مرکزی حیثیت کو نظام شمسی کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح اپنی تمام تر تابانیوں اور حیات بخش حرارت کے ساتھ سورج مرکز میں ہے اور تمام سیارے اپنے اپنے مدار پر آزاد گردش کے باوجود بھی سورج کے تابع ہیں، اسی طرح فکر اقبال کے آسمان میں خودی کی مرکزی حیثیت ہے۔ جبکہ دیگر تصورات عشق، وجدان، مرد مومن وغیرہ انفرادی حیثیت میں توانا تصورات ہونے کے باوجود بھی خودی پر استوار ہیں کہ خودی کے سورج کے سیارے ہیں اور اسی سے کسب نور کرتے ہیں لہٰذا اقبال کی فکری میراث خودی کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہو سکتی۔ عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں!

یہ شعلہ خود علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت ہے جس میں سوز و ساز رومی کے ساتھ پیچ و تاب رازی بھی ملتا ہے۔ میں اس مختصر مضمون میں تخلیقی شخصیت کی اساس مستحکم کرنے والے شخصی عوامل اور شخصیت میں رنگ آمیزی کرنے والے نفسیاتی محرکات کے تجزیاتی مطالعہ سے گریز کرتے ہوئے صرف یہ امر اجاگر کرنا چاہتا ہوں کہ یہ علامہ کی تخلیقی شخصیت کا اعجاز ہی تو ہے کہ وہ زندگی ہی میں بین الاقوامی شہرت حاصل کر گئے اور انتقال کے بعد سے اب تک دنیا بھر کی تمام مہذب زبانوں میں ان کے فکر و فن کی تفہیم کی جا رہی ہے۔ یوں اب اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت تشکیل پا چکی ہے جس کے باعث اب انہیں محض ممدوح پاکستان کی بجائے ممدوح عالم قرار دیا جا سکتا ہے۔

یہ کیسے ممکن ہو سکا؟ اور اس صورت میں تو یہ اور بھی تعجب خیز معلوم ہوتا ہے

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ علامہ غلام ہندوستان کے شاعر تھے اور ان کے فلسفیانہ افکار اسلام اور قرآن مجید پر مبنی ہیں۔ جبکہ مغرب مذہب سے عموماً اور اسلام سے خصوصاً الرجک ہی رہا ہے' لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے باوجود علامہ اقبال کے فکر و فن کی تفہیم اور شاعری کے تراجم کے سلسلہ میں برطانیہ' فرانس' اٹلی' جرمنی اور امریکہ کے ساتھ ساتھ (سابق) سوویت یونین اور دیگر سوشلسٹ ممالک میں بھی اشتراک عمل ملتا ہے اور اسلامی ممالک کے لئے تو اقبال تھا ہی اپنا!

عالمگیر سطح پر اقبال شناسی کی بنیادی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ اقبال کا پیغام اگرچہ ہندوستان کے غلام مسلمانوں کے لئے تھا' لیکن وہ فکر و نظر اور عمل و اجتہاد کے ایسے تصورات پر مشتمل تھا کہ زبان' تہذیب' تمدن اور سیاسی تصورات کے اختلاف کے باوجود عالمی سطح پر نہ صرف انہیں قبول کیا جا سکتا ہے بلکہ ان سے استفادہ بھی ممکن ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اقبال آج پاکستان کا یا زیادہ سے زیادہ عالم اسلام کا شاعر ہوتا ـــــــ ممدوح عالم نہ ہوتا!

لہٰذا اقبال کی فکری میراث کو محض اپنی جغرافیائی حدود' اپنی تہذیب اور ثقافت تک محدود نہ رکھتے ہوئے عالمی تناظر میں اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

آج جبکہ مغرب میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں سیاسی وجوہ کے پیدا کردہ شکوک و شبہات کی کانٹوں بھری فصل تیار ہو چکی ہے اور یہاں کی ہر فکری تحریک کو بنیاد پرستانہ کہہ کر اسے مسخ کیا جاتا ہے تو ایسے میں علامہ اقبال کے افکار سے بطور خاص مدد لی جا سکتی ہے اور فکر اقبال کی روشنی میں مغرب کو یہ باور کرایا جا سکتا ہے کہ جب ہم اسلام کی بات کرتے ہیں تو ملا کا جمادات والا اسلام نہیں' بلکہ قوت و عمل کی طرف راغب کرنے والا اقبال کا حرکی اسلام ہے۔ جب ہم اسلامی مملکت کی بات کرتے ہیں تو وہ جبر و استبداد پر مبنی آمریت نہیں ہوتی بلکہ اقبال کے الفاظ میں "روحانی جمہوریت" ہوتی ہے۔ جب ہم مرد مومن کی بات کرتے ہیں تو وہ نطشے کا فوق البشر نہیں ہوتا بلکہ اقبال کا پیکر جلال و جمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب کیسے ممکن ہو کہ ہم تو فکری جمود' ذہنی بنجرپن' ثقافتی پسماندگی کے مریض ہیں۔ آج ہم ماضی کے کھنڈر کی پرچھائیوں میں تبدیل ہو چکے ہیں۔ مغرب تو دور ہے' اپنے تو گھر کے حالات بھی

درست نہیں ــــ تو کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ فکری جمود کے اس دور میں افکار اقبال سے بطرز نو استفادہ کی طرح استوار کر کے اشعار سے وہ حرارت حاصل کریں جو ہمارے بنجر دل و دماغ اور مردہ روح میں نئی زندگی کی گرمی' تڑپ اور سوز پیدا کر دے:

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر   اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے   لٹا دے! ٹھکانے لگا دے اسے

ــــ مگر صورت حال ان اشعار کے برعکس نظر آتی ہے۔ ہم ہر برس علامہ اقبال کے حوالہ سے تقریبات کا اہتمام کرتے ہیں' اقبال شناس ان کے فکر و فن کے منور گوشے اجاگر کرتے ہیں' مقررین جوش خطابت کے جوہر دکھاتے ہیں' گلوکار حسن صوت کا جادو جگاتے ہیں حتیٰ کہ قوال بھی اپنے مخصوص انداز میں صوتی عقیدت کا اظہار کرتے ہیں لیکن ان سب کے باوجود:

حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

کا احساس کیوں رہ جاتا ہے؟ جیسے سونا بننے میں ایک آنچ کی کسر رہ جائے' جیسے پھول بے رنگ و بو ہو جائے۔

ایک طرف تو ہم یہ کہتے نہیں تھکتے کہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے اور علامہ اقبال کے افکار و تصورات کی اساس اسلام پر استوار ہے مگر دوسری جانب قرآن مجید اور افکار اقبال سے اغماض کا یہ عالم ہے کہ افراد کی ذاتی اور قومی زندگی ہر دو سے بے گانہ نظر آتی ہے۔ اسی لئے ہم تخلیقی فکر سے تہی دست نظر آتے ہیں تو شوخی کردار سے بے گانہ! ہاں گرمی گفتار بہت ہے۔

کسی پاکستانی کو یہ یاد دلانے کی ضرورت نہ ہونی چاہئے کہ علامہ اقبال تصور پاکستان کے خالق تھے۔ اسی طرح پاکستان کتنی قربانیوں اور کیسی عظیم جدوجہد کا ثمر تھا اس کا احساس کرانے کی بھی ضرورت نہ ہونی چاہئے کہ ہم پاکستان کی تابندہ جدوجہد کی زندہ تاریخ کا حصہ ہیں۔ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ حکمران اور قوم ہم آہنگ ہو کر مشترک تاریخی عمل کا حصہ بنتے مگر ہوا برعکس کہ دونوں میں لاتعلقی کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی ہے۔ اتنی وسیع کہ اب تو "مزید" کے تصور سے بھی خوف آتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ پاکستان ویسا کیوں نہ بن سکا جس کا خواب عوام نے دیکھا تھا اور جس کی عملی

تعبیر قائداعظم کی مدبرانہ قیادت نے مہیا کی اور جس کے مستقبل میں شہیدوں نے خون سے رنگ آمیزی کی ــــ شکست خواب کی کیا وجہ ہے؟

متنوع وجوہ اور متعدد جوابات کے لئے زیادہ دور تک جانے کی ضرورت نہیں۔ سیاستدان، جاگیردار، بیوروکریٹ، سرمایہ دار کو مورد الزام ٹھہرانے کے ساتھ ساتھ اپنے گریبان میں بھی جھانکنا چاہئے کہ ہم بھی قصور وار ہیں اور ''وجہ'' میں ہم بھی شامل ہیں، آپ اور میں، میں اور آپ!

جیسا کہ عرض کیا گیا فکر اقبال کے آسمان کا سورج خودی ہے اور دیگر تصورات اسی سے کسب نور کرتے ہیں۔ خودی کیا ہے اس وسیع اور خاصی پیچیدہ بحث کا یہ محل نہیں۔ مختصر ترین الفاظ میں خودی جوہر ذات کی تلاش اور وجود کے اثبات کے مترادف قرار دی جا سکتی ہے۔ خودی شخصیت سازی کا عمل ہے ایسا عمل جس کی خارجی اور باطنی جہات کے اشتراک سے تکمیل ہوتی ہے۔ خودی کی شخصیت سازی کے ضمن میں یہ امر بھی واضح رہے کہ علامہ اقبال حرکت و عمل کے داعی تھے انہوں نے قدیم یونانی مفکر ہیرا قلیطس کے جس قول کا منظوم ترجمہ کیا ــــ ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں ــــ اس سے بھی یہی مترشح ہے کہ زندگی حرکت، تغیر، تنوع اور انقلاب کا نام ہے۔ جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی!

ہم انقلاب کا لفظ سیاسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں مگر سیاسی انقلابات روز روز برپا نہیں ہوتے کہ انقلاب قیامت صغریٰ ہوتا ہے لیکن ذہنی، فکری، علمی، تخلیقی اور ان کے حوالے سے کرداری انقلاب کی ہر وقت گنجائش رہتی ہے، گنجائش کیا ضرورت رہتی ہے۔

خود علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت بہت اچھی مثال پیش کرتی ہے۔ وہ اردو کی شعری روایات کے لحاظ سے انقلابی شاعر، غلام ہند کی سیاست کے لحاظ سے انقلابی سیاستدان اور ذہنی جمود میں نقش حجر بنے مسلمانوں کے لئے انقلابی مفکر تھے۔ یہ ان کا پیغام حرکت و عمل ہی تو تھا کہ مسلمانوں کے مردہ جسم میں زندگی کی حرارت، عمل کی تپش اور جدوجہد کی آگ فروزاں ہو گئی اور انہوں نے دنیا کے نقشہ پر سبز رنگ میں اپنے وطن کی جغرافیائی حدود اجاگر کر دیں۔ لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ قیام پاکستان

کے بعد استحکام پاکستان کی اہم ذمہ داری "فرشتوں" پر چھوڑ کر ہم سب غافل ہو گئے۔ میں ان تاریخی عوامل کی تلخیوں کا تذکرہ نہیں کرنا چاہتا جن کی وجہ سے ملک دولخت ہوا لیکن اتنا ہے کہ غلطیوں کی ذمہ داری مشترکہ ہے وہی غلطیاں جن کا اعادہ اب بھی ہو رہا ہے۔

آج پاکستان کے منظر نامہ پر نگاہ دوڑائیں تو کیا نظر آتا ہے؟ سیاسی بحران' مذہبی بحران' فکری بحران' معاشی بحران' تعلیمی بحران۔ بھنور ہی بھنور! پاکستان خدا کی ذمہ داری ہے یہ کہہ کر ہم بربادی گلشن میں منہمک رہتے ہیں۔ جس طرح اذان اور نماز کے باوجود بھی ملا اسلام کی حقیقی روح سے بالعموم بے بہرہ ہی رہتا ہے اسی طرح خدا' رسول' قرآن اور اقبال کرتے رہنے کے باوجود ان کی زریں تعلیمات سے کسب نور کے برعکس ہم بھی کور چشم ہی چلے آرہے ہیں' سرمہ بصیرت تو موجود ہے ہم ہی آنکھوں میں اندھیرے بھرنے پر تلے ہوں تو قصور سرمہ کا نہیں! پاکستانیوں نے تعمیر پاکستان کا مطلب "تعمیرات" جانا لہٰذا قوم کوٹھیاں' دکانیں' پلازے اور محلات کی تعمیر میں جت گئی' علامہ اقبال کی یہ تلقین فراموش کر دی گئی:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

اسلام آباد —— آباد کرنے والوں نے یہ فراموش کر دیا:

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد

علامہ نے یہ آئیڈیل دیا تھا:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بہ خاک کاشغر

مسلم دنیا کا تو کیا ذکر خود گھر کا یہ عالم ہے کہ ہم خود راوی کے ساحل سے لے کر تابہ خاک کراچی بھی اسلامی اخوت' بھائی چارے اور رواداری کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے اہل نہیں رہے۔

علامہ نے رنگ و نسل کے تعصب کے ضمن میں یہ سوال کیا تھا —— تم سبھی کچھ ہو بتاؤ تو مسلمان بھی ہو؟ ہم نے "بتان رنگ و خوں" کو توڑنے کے برعکس معاشرہ

کو ۲۲ گریڈوں میں تقسیم کر کے' ہر نچلے گریڈ والے کو اچھوت قرار دے دیا' ہم سے تو ہندو بھلے جو صرف چار ذاتوں پر قناعت کئے ہوئے ہیں—— کیا ایسے میں یوم اقبال منانے' ان کے فکر و فن پر مقالات قلم بند کرنے' سیمینار منعقد کرانے اور جوش خطابت—— کیا یہ سب "شوق فضول" نہیں معلوم ہوتے؟

ہمارے ہاں نعرہ بازی کا چلن اتنا عام ہو چکا ہے کہ ہم دن رات ان کے زیر اثر زندگی بسر کرنے کے باوجود ان سے جنم لینے والے تضادات یا متناقض صورت حال کی جانب توجہ نہیں دیتے۔ تازہ مثال ان مقالات/ تحریروں/ کالموں اور تقاریر کی صورت میں ملتی ہے جو پاکستان اور اکیسویں صدی کے بارے میں کی جا رہی ہیں۔ ان سب کا مجموعی تاثر کچھ ایسا بنتا ہے گویا اکیسویں صدی کسی عمارت کا نام ہے جس کا دروازہ کھول کر ہم اس میں داخل ہو جائیں گے اور یوں خود کو مہذب اقوام کے مجمع میں پائیں گے' اس امر کو فراموش کر کے کہ اکیسویں صدی سائنس' ٹیکنالوجی' کمپیوٹر اور خلائی تسخیر کی صدی ہو گی جبکہ ہمارے علماء کرام اور مذہبی شخصیات میں اکثریت کو ان کا شعور تو کیا ہو گا ان میں سے بعض حضرات تو ابھی تک تسخیر قمر کے بھی قائل نہیں' جس ملک میں اوریجنل سائنس دان نہ ہو (جو ایک غلطی سے پیدا ہو گیا اسے ہم اپنانے کو تیار نہیں) اس نے اکیسویں صدی میں بھلا کیا داخل ہونا ہے۔

انفرادی اور اجتماعی زندگی کو معنویت عطا کرنے میں فلسفہ اور منطق کا جو اساسی کردار ہے مسلم ممالک کے ساتھ پاکستان میں بھی ہمیشہ جھٹلایا جاتا رہا ہے اس لئے یہاں خرد دشمنی اور عقل سوزی پر مبنی رویے مذہبی مابعد الطبیعیات کو سہارا دیتے رہے ہیں۔ ہمارے ہاں اس ضمن میں ملا اور ملائیت جو منفی کردار ادا کر رہی ہے اس کے نتیجہ میں اسلام کی اخوت اور بھائی چارے کی تعلیمات کے برعکس مذہبی عدم رواداری قومی زندگی میں جن تلخیوں اور انفرادی زندگی میں جن المیوں کو جنم دے رہی ہے وہ سب پر عیاں ہیں۔

بعض اوقات افکار اقبال کے حوالہ سے اکیسویں صدی کے تقاضوں سے عہدہ براہی کی بات کی جاتی ہے تو اصولی طور پر یہ سوچ غلط نہیں کیونکہ علامہ اقبال کی شاعری اور فکری میراث میں ایسے توانا عناصر موجود ہیں جو قوم کی راہنمائی کر سکتے ہیں اور

پاکستان ان کے حوالہ سے اکیسویں صدی کا استقبال کر سکتا ہے لیکن —— اور یہ "لیکن" بہت بڑی ہے جب ہم افکار اقبال کی روشنی میں اکیسویں صدی کی بات کرتے ہیں تو پھر ہم مسئلہ زمان و مکان سے دوچار ہو جاتے ہیں کیونکہ ہم انفرادی یا اجتماعی طور سے جس کیلنڈر وقت میں زندگی بسر کرتے ہیں کائناتی طور پر اس کی نہ کوئی حقیقت ہے نہ حیثیت اور نہ ہی افادیت۔ کرہ ارض کی ایک صدی شاید کائناتی وقت میں محض پلک جھپکنا ہو۔

یہاں علامہ اقبال کے فلسفہ زمان و مکان کی تمام تفصیلات میں جائے بغیر صرف اتنا اشارہ کر دینا کافی ہو گا کہ خود علامہ بھی کیلنڈر وقت کے قائل نہ تھے۔ اس ضمن میں "مسجد قرطبہ" معروف حوالہ ہے جس میں انہوں نے "سلسلہ روز و شب" کو "نقش گر حادثات" اور "اصل حیات و ممات" قرار دیتے ہوئے "صیرفی کائنات" قرار دے کر یہ کہا تھا:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

یوں دیکھیں تو پھر اکیسویں صدی محض ۱۹۹۹ء کے کیلنڈر کا آخری صفحہ پھاڑ کر دیوار پر نیا کیلنڈر لگانے کے برعکس کچھ اور ہی صورت اور معنویت اختیار کر لیتی ہے کیونکہ علامہ نے اسی نظم میں یہ بھی کہا ہے:

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکش انقلاب
صورت شمشیر ہے دست قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

صورت شمشیر تو ہم بھی ہیں مگر باانداز دیگر —— اسی لئے علامہ اقبال کے افکار و تصورات اور فکری میراث کی تشریح و توضیح اور ان پر حاشیہ آرائی تو بہت ہوتی ہے مگر ان کے عملی انطباق سے بالعموم اغماض برتا جاتا ہے حالانکہ اب اصل اہمیت اور

ضرورت اس امر کے تعین کی ہے کہ ہم نے اقبال کے حسین خواب کو کیسے نائٹ میئر میں تبدیل کر دیا۔ پاکستان کی ۴۸ سالہ تاریخ پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ۴۸ سال تحریک پاکستان سے وابستہ مقاصد سے روگردانی کی مسلسل داستان ہیں۔ اس تناظر میں فکر اقبال کے حوالہ سے اکیسویں صدی کے تقاضوں اور سرکاری سطح پر ان سے عہدہ براہی کے شعور کی بات کریں تو سخت مایوسی ہوتی ہے ـــــ ہم لوگ علی بابا بنے کسی طلسمی اسم کے منتظر ہیں۔ ہم کھل جا سم سم کہیں اور سونے چاندی، ہیرے جواہرات سے لش لش کرتے غار کا دہانہ کھل جائے، ہم اس میں داخل ہو جائیں اور اپنا اپنا حصہ حاصل کر لیں۔ قیام پاکستان کے وقت جس "قبضہ گروپ" نے جنم لیا تھا وہ آج ۱۹۹۵ء میں ایک ہولناک کینسر کی صورت اختیار کر چکا ہے.... ہمارے ہاں حکمرانوں سے عوام تک سبھی علامہ اقبال کے گن گاتے اور پیغام اقبال اور فکر اقبال کی تشریح کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ملک کا عمومی چلن فکر اقبال کے منافی اور قرآن پاک کی تعلیمات کے برعکس نظر آتا ہے۔ تو ایسے میں فکر اقبال نے ہمیں اکیسویں صدی میں تو کیا لے جانا ہے ہم تو فکر اقبال کو قبل مسیح کی صدیوں میں لے جانے کی کوشش کر رہے ہیں۔

پیام اقبال کی عالمگیر مقبولیت

علامہ اقبال کو ہم مفکر مشرق اور پاکستان کا قومی شاعر کہتے ہیں، لیکن اکثریت بالعموم اس حقیقت سے ناواقف ملتی ہے کہ علامہ اقبال محض برصغیر پاک و ہند ہی میں مقبول نہیں بلکہ اس وقت مہذب دنیا کا شاید ہی ایسا کوئی ملک ہو جہاں علامہ اقبال کا نام معروف نہ ہو۔ امریکہ، یورپ اور روس میں کلام اقبال کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اسی طرح دنیا کی تمام بڑی بڑی زبانوں جیسے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی، اطالوی، روسی، عربی، چینی، جاپانی، ترکی، فارسی وغیرہ میں علامہ اقبال پر کتابیں اور مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں۔ علامہ اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے موقع پر لاہور میں دسمبر ۱۹۷۷ء میں منعقدہ بین الاقوامی کانفرنس میں دنیا کے بیشتر اہم ممالک کے مندوبین نے جمع ہو کر مقالات کی صورت میں علامہ اقبال کو خراج عقیدت پیش کیا۔ چنانچہ زبان، تہذیب و تمدن، رنگ و نسل، مذہب و ملت اور سیاسی نظام کے اختلافات کے باوجود امریکہ، برطانیہ، روس، اٹلی، سوڈان، سری لنکا، جاپان، ایران، سعودی عرب، مصر ایسے ممالک کی نمائندگی کرنے والے ایک امر پر متفق تھے، اور وہ تھا عظمت اقبال!

سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال کی بین الاقوامی شہرت کی کیا وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک عام تصور یہ ہے کہ علامہ اقبال پاکستان کے قومی شاعر ہیں، تصور پاکستان کے خالق ہیں، اس لیے یوم اقبال سرکاری طور پر منایا جاتا ہے۔ ہمارے سفارت خانے بھی یوم اقبال کی تقاریب کا اہتمام کرتے ہیں جن میں ان ملکوں کے نامور دانشور، نقاد اور فلاسفر علامہ اقبال کے فکر و فن اور فلسفیانہ تصورات پر تقاریر کرتے اور مقالات پیش کرتے ہیں۔ یہی نہیں، ایران اور بعض دیگر ممالک میں تو اس موقع پر بعض اخبارات علامہ اقبال

کے بارے میں خاص اڈیشن بھی شائع کرتے ہیں، اسی طرح علمی جرائد میں بھی علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کے بارے میں مقالات طبع ہوتے رہتے ہیں۔ یہ سب درست ہے اور علامہ اقبال کے فکر و فن کے فروغ اور مقبولیت میں سفارت خانوں کی تقاریب نے بھی یقیناً اہم کردار ادا کیا ہے۔

اس سلسلے میں یہ اہم نکتہ بھی پیش نگاہ رہے کہ کسی بھی شخصیت کو محض سفارت خانوں اور سرکاری سطح پر یوم منا کر ہی روشناس خلق نہیں کرایا جا سکتا۔ اگرچہ اس نوع کی تقاریب بھی مقبولیت میں خاصا اہم کردار ادا کر سکتی ہیں، تاہم شہرت اور مقبولیت اور وہ بھی بین الاقوامی سطح پر، تو اس کے لئے اولین شرط یہ ہے کہ شخصیت کے فکری تصورات، فلسفیانہ افکار اور شاعرانہ محاسن میں بذات خود بھی ایسی کشش، ندرت اور جاذبیت ہو کہ ایک عالم اس کا گرویدہ ہو سکے۔ چنانچہ آج دنیا میں جن ادیبوں، شاعروں، مفکروں اور فنکاروں کا ڈنکا بج رہا ہے ان سب میں ایسی ذہنی اور فکری خصوصیات ملتی ہیں کہ ہر زبان اور ملک کا فرد ان میں اپنے لیے کسی نہ کسی طرح کی کشش پاتا اور ان میں اپنے لیے سامان افادہ دیکھتا ہے، اور یہی حال علامہ اقبال کا ہے۔ اگر ان کی تخلیقی شخصیت میں کسی طرح کی دلکشی نہ ہوتی، اگر ان کے فلسفے میں عالمگیر کشش نہ ہوتی، اور اگر ان کے تصورات اقوام عالم کے لیے باعث افادہ ثابت نہ ہو سکتے، تو علامہ اقبال کبھی بھی ممدوح عالم نہ ہوتے، بس میر تقی میر اور اسد اللہ خاں غالب کی مانند اردو کے ایک بہت بڑے شاعر ہوتے۔

علامہ اقبال نے اپنے بارے میں جب یہ کہا:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند!

تو یہ محض شاعرانہ تعلی نہ تھی، بلکہ علامہ اقبال کو واقعی اس کا احساس تھا کہ ان کے کلام میں بعض ایسی خصوصیات موجود ہیں جو دیگر ممالک کے افرد کے لیے بھی مشعل راہ ثابت ہو سکتی ہیں۔ آج بین الاقوامی سطح پر علامہ اقبال کو خراج تحسین پیش کر کے گویا اس کی عملی طور پر توثیق کی جا رہی ہے کہ واقعی علامہ اقبال نے لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند اک ولولہ تازہ دیا ہے۔

علامہ اقبال کی عالمگیر مقبولیت کے اسباب کا تجزیہ کرنے پر مندرجہ ذیل امور نمایاں تر نظر آئیں گے:

علامہ اقبال نے اگرچہ خطاب مسلمانوں سے کیا لیکن ان کا پیغام جغرافیائی حدود اور مذہبی عقائد کی قیود سے آزاد ہے۔ ان کے افکار میں ایسی عالمگیر خصوصیات ہیں کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ دیگر اقوام کے افراد اور غیر مسلم بھی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ مراکش کے پروفیسر ایس۔ آئی۔ فہد نے درست کہا تھا:

> "اقبال ایک ہمہ گیر شخصیت ہیں۔ آپ کی ہمدردیاں اتنی وسیع ہیں کہ ان میں تمام دنیا کے انسان بلا امتیاز نسل و ملک سما جاتے ہیں۔ آپ عظمت انسانی کے علمبردار ہیں۔ اسی لیے اقبال کو مشرق و مغرب میں یکساں عزت حاصل ہے۔"(۱)

علامہ اقبال کا فلسفہ عمل اور جدوجہد کا فلسفہ ہے۔ ان کے بموجب بے حرکت اور بے عمل زندگی موت کے مترادف ہے۔ چنانچہ وہ سعی اور مسلسل سعی کا پیغام دیتے ہیں۔ یہ عمل افراد اور اقوام دونوں کو کندن بنا دیتا ہے اور اس کے بغیر فرد اور قوم دونوں ہی صفحہ ہستی سے مٹ جاتے ہیں۔ یہ فلسفہ عمل ایسا ولولہ انگیز ہے کہ حصول آزادی کی جدوجہد میں مصروف مسلم اور غیر مسلم بھی اسے اپنے لیے مشعل راہ بنا سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اب تیسری دنیا کی ان اقوام میں مقبولیت حاصل کر چکے ہیں جو استعماریت کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہیں۔

اقبال مسلمان تھے اور انہوں نے اپنے فلسفے کی اساس قرآن مجید کی تعلیمات پر استوار کی۔ وہ متعصب مسلمان نہ تھے۔ انہیں جہاں سے بھی روشنی ملی' انہوں نے اسے حاصل کرنے میں تامل نہ کیا۔ وہ بیک وقت مسلمان صوفیا' مغربی فلاسفروں اور ہندو دانشوروں سے متاثر تھے' جس کے نتیجے میں ان کا کلام قلب روشن کا آئینہ بن گیا' ایسا آئینہ جس میں غیر مسلم اقوام بھی اپنے خدوخال کی شناخت کر سکتی ہیں۔ مشہور انگریز نقاد اور ناول نگار ای۔ ایم۔ فاسٹر نے علامہ اقبال کے اسی پہلو کو سراہتے ہوئے لکھا تھا:

"اقبال کٹر مسلمان تو تھا مگر وہ کہنہ روایات کا پرستار نہ تھا..... اس کے

خیالات خواہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں، مگر وہ انتہا پسند اور متعصب نہ تھا ــــــ چنانچہ اس نے ہندوؤں اور عیسائیوں کا ہمیشہ ادب و احترام سے تذکرہ کیا۔"(۲)

علامہ اقبال نے تمام عمر عظمت انسان کے گن گائے، لیکن یہ محض جذباتی سطح پر نہ تھا، بلکہ علامہ اقبال نے ان عوامل و محرکات کی تہ تک پہنچنے کی سعی کی جو انسان کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ ملک کے معاشی وسائل اور عوام کی اقتصادی صورت حال کی اہمیت سے بھی آگاہ تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی اولین تالیف "علم الاقتصاد" (مطبوعہ ۱۹۰۳ء) میں ان اقتصادی امور کی نشاندہی کی جو اقوام اور افراد کو معاشی بدحالی کی دلدل میں پھنسا دیتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے ان مسائل کا فکری سطح پر مطالعہ کر کے جو نتائج اخذ کئے وہ عالمگیر اہمیت کے حامل ثابت ہوئے ہیں۔ علامہ کے فکر کے اس پہلو سے اشتراکی ممالک میں گہری دلچسپی کا اظہار کیا گیا۔ ان کی مشہور نظم "لینن (خدا کے حضور میں)" دنیا کے بیشتر اشتراکی ممالک میں ترجمہ ہو کر مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔

یہ ہیں ان بنیادی وجوہات میں سے چند جن کی بنا پر علامہ اقبال نے عالمگیر مقبولیت حاصل کی۔

جہاں تک اسلامی ممالک میں پیغام اقبال کی پذیرائی کا تعلق ہے تو یہ سبھی جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نے وسیع تر قومی مفاد کی خاطر اور اپنے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے فارسی کو ذریعہ اظہار بنایا۔ ۱۹۱۵ء میں مثنوی "اسرار خودی" کی اشاعت سے لے کر ۱۹۳۸ء میں انتقال تک انہوں نے تواتر سے فارسی میں لکھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اشتراک زبان کی بنا پر علامہ برصغیر کے ساتھ ساتھ ایران میں بھی مقبولیت حاصل کر گئے اور اتنی کہ آج ایران میں بھی پاکستان کی مانند یوم اقبال منایا جاتا ہے اور اس موقع پر وہاں کے اخبارات اور علمی جرائد علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر باقاعدہ خصوصی اشاعتوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ علامہ کی ایران میں مقبولیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ تہران کے مشہور علمی مرکز "حسینیہ ارشاد" سے وابستہ مسجد کی چھت پر علامہ اقبال کے اشعار لکھے گئے ہیں۔ ایران کے مشہور انقلابی

دانش ور (جنہیں شاہ ایران کے خلاف مزاحمت کے "جرم" میں قتل کر دیا گیا تھا) ڈاکٹر علی شریعتی نے علامہ اقبال کے حیات بخش پیغام کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے انہیں "غزالی ثانی" کا خطاب دیا تھا۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت قدیم بھی ہے اور قوی بھی۔ چنانچہ علامہ کے فارسی شعری مجموعے نہ صرف ایران میں متعدد بار شائع ہوئے ہیں بلکہ ان کے اردو کلام کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا جا چکا ہے۔ علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفے پر متعدد ایرانی اہل قلم نے مفصل کتابیں قلم بند کی ہیں اور مقالات کا تو شمار ہی نہیں۔

اگر ایران میں اقبال شناسی کی روایت کا اس کے تاریخی تسلسل میں مطالعہ کیا جائے تو اولیت ایک ایرانی استاد سید محمد علی داعی الاسلام کو حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ جامعہ عثمانیہ (دکن) میں شعبہ فارسی کے بانی اور صدر تھے۔ انہوں نے ایرانی اہل قلم پر تقاریر کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ اس ضمن میں انہوں نے علامہ اقبال کی فارسی شاعری پر بھی ایک لیکچر دیا جسے بعد میں "اقبال و شعر فارسی" کے نام سے حیدر آباد دکن سے ۱۹۲۸ء میں شائع کیا گیا۔ چھیالیس صفحات پر مشتمل یہ پمفلٹ فارسی میں اقبال شناسی کی بنیاد قرار پاتا ہے۔

۱۹۴۴ء میں ایران اور ہندوستان کے ادبی اور ثقافتی روابط کے فروغ کے لئے ایک انجمن قائم کی گئی۔ اس انجمن نے ۱۹۴۴ء میں پہلا یوم اقبال منایا۔ اگلے برس سید محمد محیط طباطبائی نے اپنے علمی مجلّے "محیط" کا اقبال نمبر شائع کیا' اور یوں ایران میں اقبال شناسی کی روایت کی بنیاد پائیدار ہو گئی۔

علامہ اقبال کو ایران میں مقبول بنانے میں اگرچہ کئی شعراء' دانشوروں' نقادوں اور اہل قلم کا ہاتھ ہے' لیکن اس ضمن میں سید محمد محیط طباطبائی کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ انہوں نے علامہ کی شخصیت اور پیغام کے فروغ کے لیے اپنی بہترین ذہنی صلاحیتیں وقف کیے رکھیں' یہی نہیں' بلکہ علامہ اقبال پر پہلا مبسوط مقالہ بھی انہی کا تحریر کردہ ہے۔ اس کا عنوان ہے "ترجمان حقیقت' شاعر فارسی محمد اقبال۔" یہ مقالہ تہران کے علمی مجلّے "ارمغان" (بابت مئی ۱۹۳۸ء) میں طبع ہوا تھا۔ گویا علامہ اقبال کے انتقال کے ایک ماہ بعد یہ مقالہ لکھا گیا۔ یہ مقالہ بارش کا پہلا قطرہ ثابت ہوا اور جلد

ہی اہل دانش کو علامہ کی شاعری کے فکری محاسن کا احساس ہو گیا۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک علامہ اقبال کے ایرانی مداحین کا حلقہ وسعت پذیر ہی نظر آتا ہے۔

جن اہل قلم نے بطور اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے ان میں سے یہ حضرات زیادہ معروف ہیں: ڈاکٹر غلام حسین یوسفی، آقای مجتبیٰ مینوی، ڈاکٹر احمد رجائی، ڈاکٹر ضیاء الدین سجادی، ڈاکٹر عبدالحسین زریں کوب، ڈاکٹر علی شریعتی، ڈاکٹر حسین خطیبی، ڈاکٹر جلال متینی، ڈاکٹر ناظر زادہ، ڈاکٹر فریدوں بدرہ ای، ڈاکٹر محمد تقی مقتدری، سید رضا سعیدی، بدیع الزمان فروزاں فر اور احمد احمدی پیر جندی۔ یہ محض چند نام نہیں، بلکہ ایران میں اقبال شناسی کی روایت میں منفرد زاویوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جبکہ منظوم صورت میں علامہ کو خراج عقیدت پیش کرنے والے شعرا کا تو بلاشبہ اب شمار ممکن نہیں کہ بیشتر ایرانی شعرا نے کسی نہ کسی انداز میں علامہ کی عظمت کا اعتراف کیا ہے۔

ایران میں علامہ اقبال پر کیے گئے کام کی فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں ڈاکٹر احمد علی رجائی کی اس رائے سے اختلاف کی گنجائش نظر نہیں آتی:

''میرے خیال میں اقبال ایک نودریافت براعظم کی مانند ہیں جس میں کتنی ہی دل آویز اور قابل غور چیزیں ہنوز بحث طلب ہیں۔''

علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر دو امور بطور خاص اجاگر ہوتے ہیں۔ ایک تو ایران اور اہل ایران سے علامہ کی گہری محبت اور دوسرے زبان و اظہار کے بارے میں عجز کا اظہار!

''زبور عجم'' میں علامہ نے ایک غزل میں ایران کی نوجوان نسل سے جس محبت کا اظہار کیا وہ ایک ایک شعر سے عیاں ہے۔ شاید اسی لیے یہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے۔ اس معروف غزل کے چند اشعار پیش ہیں:

چوں چراغ لالہ سوزم در خیابان شما
اے جوانان عجم جان من و جان شما!
غوطہ ہا زد در ضمیر زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکار پنہان شما

مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پروین گذشت
ریختم طرح حرم در کافرستان شما!
تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعلہ آشفتہ بود اندر بیابان شما
فکر رنگینم کند نذر تہی دستان شوق
پارہ لعلے کہ دارم از بدخشان شما

○○

حلقہ گرد من زنید اے پیکران آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاگان شما!

غزل کا ترجمہ پیش ہے:

اے عجم (ایران) کے نوجوانو! مجھے اپنی جان اور تمہاری جان کی قسم، میں تمہاری پھلواری میں چراغ لالہ کی طرح جل رہا ہوں۔

میرے فکر نے ضمیر زندگی میں کئی غوطے لگائے، جب کہیں تمہارے افکار پنہاں میرے ہاتھ لگے۔

میں نے مہر و ماہ کو دیکھا، میری نظریں پروین سے بھی آگے گزر گئیں۔ میں نے (اپنی اس بلندی فکر کے سبب) تمہارے کافرستان میں حرم کی بنیاد رکھ دی ہے۔

میں نے اس شعلے کو جو تمہارے بیابان میں منتشر حالت میں تھا، مجتمع کر دیا تاکہ اس کی لو تیز تر ہو جائے۔

میری فکر رنگین اس لعل کے ٹکڑے کو جو مجھے تمہارے بدخشاں سے حاصل ہوا مشرق کے تہی دستوں کی نذر کر رہی ہے۔

اے آب و گل کے پیکرو! میرے گرد حلقہ باندھ لو، میرے سینے میں تمہارے اسلاف کی آگ روشن ہے۔

اسی ضمن میں مزید اشعار ملاحظہ ہوں:

تنم گلے ز خیابان جنت کشمیر
دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

[میرا جسم جنت کشمیر کے چمن کا ایک پھول ہے، جب کہ میرا دل حجاز سے وابستہ اور میری نوا کا تعلق شیراز سے ہے۔]

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمے بنی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

[مجھے دیکھو کہ ہندوستان میں تمہیں مجھ ایسا کوئی دوسرا نظر نہیں آئے گا کہ ہوں تو برہمن زادہ لیکن روم و تبریز کی رمز سے بھی آگاہ ہوں۔]

عجم از نغمہ ام آتش بجان است صدائے من درائے کاروان است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی کہ رہ خوابیدہ و محمل گران است

[میرے نغموں نے عجم کی روح میں ایک آگ بھر دی ہے۔ میری صدا کارواں کے لیے جرس ہے۔ میں عرفی کی طرح حدی تیز تر گا رہا ہوں کیونکہ راستہ خوابیدہ اور محمل بوجھل ہے۔]

اس گہری محبت کے نتیجے میں جب علامہ اقبال نے فارسی میں شاعری کی تو ہر زبان دان کی مانند انہیں اہل زبان کے مقابلے میں احساس کمتری تھا۔ وہ جانتے تھے کہ ان کا "سبک" کچھ اور ہے جبکہ جدید فارسی کا آہنگ کچھ اور ہے، اسی لیے "اسرار خودی" کی تمہید میں لکھتے ہیں:

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست بت پرستی بت گری مقصود نیست
ہندیم از پارسی بے گانہ ام ماہ نو باشم تہی پیمانہ ام

○○

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیریں تر است
فکر من از جلوہ اش مسحور گشت خامہ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام در خورد با فطرت اندیشہ ام

[اس مثنوی سے میرا مقصد اظہار شاعری نہیں اور نہ کسی قسم کی بت پرستی اور بت گری ہی کا خیال ہے۔

میں ہندی ہوں اور فارسی سے ناآشنا ہوں۔ میری کیفیت ہلال کی سی ہے، یعنی خالی پیمانہ ہوں.....

اگرچہ اردو زبان اپنی شیرینی کے لحاظ سے شکر ہے لیکن فارسی زبان اس معاملے میں کہیں زیادہ شیرینی کی حامل ہے۔

میری فکر و تخیل اس (فارسی) کے جلوے سے مسحور ہو گئی جس کی بنا پر میرے قلم کو نخل طور پر شاخ کی سی عظمت ملی۔

میرے افکار بلند کے اظہار کے لیے فارسی زبان ہی موزوں و مناسب ہے۔]

یہ اشعار کسر نفسی کے طور پر سہی' لیکن یہ حقیقت ہے کہ کافی عرصے تک صرف زبان و اسلوب کی بنا پر ہی ایرانیوں نے علامہ اقبال کے کلام کی طرف خصوصی توجہ نہ دی—— وہ توجہ جو ان کا حق بنتی تھی۔

اس ضمن میں ایک بنیادی وجہ تو برصغیر کے فارسی گو شعرا کے بارے میں خود اہل ایران کا معروف رویہ ہے جس کی طرف وقتاً فوقتاً ناقدین نے اشارات بھی کیے ہیں' یعنی سوائے امیر خسرو کے وہ اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

ایران میں مختلف شعری دبستانوں یا اسالیب کے لیے "سبک" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعری کے تین ادوار یا "سبک" یہ ہیں : سبک خراسانی' سبک عراقی اور سبک ہندی۔ برصغیر میں سبک ہندی اس وقت بھی جاری رہا جب کہ ایران میں اس کے خلاف ردعمل شروع ہو چکا تھا جسے "بازگشت ادبی" کہتے ہیں۔ اسی لیے اہل ایران نے یہاں کی فارسی اور فارسی گوئی کو کبھی بھی درخور اعتنا نہ جانا۔ علامہ اقبال کو ان دونوں امور کا احساس تھا' اسی لیے انہوں نے خود کو متروک "سبک ہندی" کی لسانی روایت سے الگ رکھ کر اپنے لیے نیا شعری اسلوب منتخب کیا۔ اس لیے جب وہ یہ کہتے ہیں :

حسن انداز بیاں از من مجو خوانسار و اصفہان از من مجو

تو دراصل روایتی شاعرانہ کسر نفسی سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے لسانی موقف کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ موقف یہ ہے :

طرز گفتار دری شیریں تر است

علامہ اقبال ایران کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی سے بے حد متاثر تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کے اشعار کی تضمین اور بعض تراکیب کے استعمال سے ان کی عظمت

کو خراج تحسین پیش کیا اور اشعار میں کھل کر ان کی توصیف کی:

مطرب غزلے بیتے از مرشد روم آور
تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے

○○

بہ ملک جم نہ وہم مصرع نظیری را
"کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ ما نیست"

○○

عطا کن شور رومی' سوز خسرو
عطا کن صدق و اخلاص سنائی

○○

گہے شعر عراقی را بخوانم
گہے جامی زند آتش بجانم

[اے مطرب! مرشد روم (مولانا رومی) کی کوئی غزل یا شعر سنا تاکہ میری روح آتش تبریزی (شمس تبریز) میں غوطہ زن ہو- میں نظیری کے اس مصرع کو جمشید کی سلطنت کے عوض بھی دینے کو تیار نہیں ہوں کہ "جو کوئی مارا نہیں گیا وہ ہمارے (یعنی عشاق کے) باوفا قبیلے سے نہیں ہے-"

مجھے رومی کا سا ہیجان و اضطراب' خسرو کا سا سوز اور سنائی کا سا صدق و اخلاص عطا فرما-

کبھی میں عراقی کے اشعار پڑھتا ہوں تو کبھی جامی کی شاعری میری روح کو تڑپاتی ہے-]

علامہ اقبال کا یہ کمال ہے کہ انہوں نے جبلی طور پر ہی یہ محسوس کر لیا تھا کہ معاصر ایرانی شعرا کے لہجے کی بھونڈی نقل اتار کر وہ اپنے لیے کوئی انفرادی مقام پیدا کرنے میں ناکام رہیں گے- لہٰذا انہوں نے فارسی کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی کے شعری آہنگ کو اپنایا' لیکن اس میں بھی چربہ سازی نہ کی بلکہ اپنے لسانی شعور اور شعریت سے جنم لینے والی آگہی کو راہ نما بنا کر صرف اپنے انداز میں شاعری کی- اس

میں اگرچہ جدید فارسی کا آہنگ شامل نہ تھا لیکن اقبال نے اپنے لہجے کی شیرینی اور صوتی حلاوت سے فارسی کے تخلیقی امکانات میں بے حد اضافہ کر دیا۔ ابتدا میں تو اہل زبان کو یہ انداز سخن قدرے نامانوس لگا اور اسی لیے شروع شروع میں ایرانی دانش وروں نے اقبال کی شعری عظمت کے اعتراف میں کافی ہچکچاہٹ کا ثبوت دیا' لیکن جب ایک مرتبہ وہ سخن اقبال سے مانوس ہو گئے تو پھر ان کے ایسے شیدائی ہوئے اور ان کی انفرادیت سے ایسے مسحور ہوئے کہ اقبال کو اپنے کسی "سبک" میں فٹ کرنے کے برعکس انہوں نے اقبال کے اسلوب کی یکتا شیرینی اور منفرد لے کے لیے "سبک اقبال" کی اصطلاح وضع کر ڈالی۔ چنانچہ ڈاکٹر حسین خطیبی نے "رومی عصر" کے مقدمے میں لکھا:

"اگر خواستہ باشم سبک اشعار علامہ محمد اقبال لاہوری را در چند کلمات خلاصہ کنم' میگویم ایں شاعر سبکے مخصوص بہ خود داشت کہ شاید مناسب باشد آنرا نام سبک اقبال میخوانم۔"

[اگر میں علامہ محمد اقبال لاہوری کے طرز شاعری کو چند الفاظ میں بیان کرنا چاہوں تو یہ کہوں گا کہ اس شاعر کا اپنا خاص انداز تھا جسے مناسب الفاظ میں "طرز اقبال" کا نام دیتا ہوں۔]

اقبال کے ایک اور ناقد داؤد شیرازی نے بھی اسی خیال کا اظہار کرتے ہوئے ایران میں مطبوعہ "کلیات اقبال" کے مقدمے میں لکھا ہے:

"اقبال سبک و مکتب جدیدی در شعر فارسی تاسیس کردہ کہ حقاً" باید سبک او را سبک اقبال نامید و قرن ادبی حاضر را باید بنام نامی او مزین ساخت۔"

[اقبال نے فارسی شاعری میں ایک نئے طرز و دبستان کی بنیاد ڈالی جسے صحیح معنوں میں دبستان اقبال کا نام دیا جانا اور موجودہ ادبی صدی کو اس کے نام نامی سے موسوم کرنا چاہیے۔]

اقبال کے ایک اور مداح ڈاکٹر احمد علی رجائی نے بحیثیت مجموعی علامہ کی زبان اور اسلوب کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا وہ اس قابل ہیں کہ انہیں یہاں پیش کیا جائے۔ وہ اپنے ایک مقالہ "اقبال کا ایک شعر" میں رقم طراز ہیں:

"اقبال کے فارسی کلام میں الفاظ' تراکیب اور سبک کے اعتبار سے کوئی

مشکل اور ابہام نظر نہیں آتا۔ میں یہ بات بلاخوف تردید کہوں گا کہ اقبال کا ایک کمال ان کی سادہ گوئی بھی ہے اور بڑی دل آویزی کے ساتھ وہ فلسفے کے دقیق مسائل بیان کر جاتے ہیں۔ سادگی کا ایک اثر یہ ہے کہ بسا اوقات قاری ان کے نکات پر غور کیے بغیر گزر جاتا ہے۔ اقبال کی یہ سادگی ان کے مرشد معنوی مولانا جلال الدین رومی اور ایک حد تک خواجہ شیرازی کے سبک سے مشابہ ہے۔ رومی اور لسان الغیب حافظ نے قرآن مجید کی آیات اور احادیث نبوی کے استناد سے تصوف و عرفان کے بلند پایہ مسائل بیان فرمائے اور اقبال نے ان موضوعات کے علاوہ فلسفیانہ اور سیاسی افکار کو بھی اسی سادگی سے منظوم کر ڈالا۔ وہ شاعری کی قوت سے ناقہ بے مہار کو قطار کی طرف کھینچ رہے تھے۔ ان کی باتیں ایسی تھیں جنہیں برملا نہیں کہا جا سکتا تھا۔ اس لیے ہم نفسان خام کو سرگرم عمل رکھنے اور دھیرے دھیرے انہیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرنے کی خاطر انہوں نے کنائے کی زبان اختیار کی ہے

سوز و گداز حالتی است' بادہ ز من طلب کنی
پیش تو گر بیاں کنم' مستی این مقام را
نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوے قطار می کشم ناقہ بی زمام را!
وقت برہنہ گفتن است' من بہ کنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا برم' ہم نفسان خام را!"

اگرچہ آج علامہ اقبال ایران میں اسی طرح مقبول ہیں جیسے سعدی' حافظ اور مولانا روم' لیکن تاریخی لحاظ سے جائزہ لینے پر یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ایران کے مقابلے میں افغانستان میں پہلے شہرت حاصل کر لی تھی' بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ ایران نے افغانستان کے ذریعے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن سے تعارف حاصل کیا۔

ایران کے مقابلے میں افغانستان میں علامہ اقبال کی مقبولیت کی وجہ جغرافیائی قربت کے علاوہ علامہ اقبال کا دورہ افغانستان بھی ہو سکتا ہے۔ ۱۹۳۳ء میں حکومت

افغانستان کی دعوت پر علامہ اقبال، مولانا سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کابل گئے تاکہ افغانستان میں جدید تعلیم اور درس گاہوں کے قیام کے بارے میں حکومت کو مفید مشورے دے سکیں، لیکن یہ دورہ ادبی لحاظ سے بے حد دور رس نتائج کا حامل ثابت ہوا۔ اس دورے میں افغانستان کے اہل قلم دانشوروں اور شعرا نے کثیر تعداد میں علامہ سے ملاقاتیں کیں۔ اسی زمانے میں افغانستان کے ایک شاعر محمد سرور خاں گویا نے علامہ سے خصوصی اثرات قبول کیے۔ علامہ اقبال کے کلام کو افغانستان میں متعارف کرانے کے سلسلے میں ان کی سعی خاصی اہم ہے۔ اس لحاظ سے محمد سرور خاں گویا کو افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت کے بانیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ "ڈاکٹر اقبال (معرفی شعر فارسی") کے عنوان سے گویا نے علامہ اقبال پر "کابل" (مارچ ۱۹۳۱ء) میں جو مقالہ قلمبند کیا اسے اس بنا پر اہمیت حاصل ہے کہ علامہ پر افغانستان میں یہ پہلا مقالہ ہے۔ گویا کی زبان ہی سے سید محیط طباطبائی نے سب سے پہلے علامہ اقبال کا نام اور کلام سنا۔ افغانستان میں جو چند علمی و ادبی مجلات تھے (جن میں "کابل" سرفہرست ہے) ان میں علامہ کا کلام چھپتا رہا۔ اس ضمن میں دلچسپ بات یہ ہے کہ کافی عرصے تک اہل ایران علامہ کو افغانستان کا شاعر سمجھتے رہے۔

ایران اور افغانستان کے بعد جن اسلامی ممالک میں علامہ اقبال نے خصوصی شہرت و مقبولیت حاصل کی ان میں مصر بلاشبہ سر فہرست نظر آتا ہے۔ اگرچہ مصر کی زبان عربی ہے، لیکن اس کے باوجود وہاں علامہ اقبال کے بعض شعری مجموعوں کے تراجم ملتے ہیں جب کہ ان کے فلسفے کی تفہیم و تشریح کے ضمن میں مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ عبدالوہاب عزام کی صورت میں تو بعض ایسی مقتدر شخصیات بھی ملتی ہیں جنھوں نے اپنی زندگی فکر اقبال کی مقبولیت میں اضافے کی خاطر وقف کر رکھی تھی۔

۱۹۳۱ء میں علامہ اقبال کو مصر جانے کا اتفاق ہوا تو وہاں عبدالوہاب عزام کی ان سے ملاقات ہوئی۔ اگرچہ اس سے قبل وہ علامہ کے نام اور کام سے واقف ہو چکے تھے مگر اب تک ملاقات نہ ہوئی تھی۔ یہ ملاقات ایسی تھی کہ عزام ہمیشہ ہمیشہ کے لیے علامہ اقبال کے گرویدہ ہو کر رہ گئے۔ عزام نے "پیام مشرق" کا منظوم عربی ترجمہ کر

کے علامہ اقبال کو پہلی مرتبہ مصر بلکہ تمام مشرق وسطیٰ میں متعارف کرایا۔ اس کے بعد انہوں نے "اسرار خودی" "رموز بے خودی" اور "ضرب کلیم" کے تراجم کیے۔ ان باضابطہ شعری مجموعوں کے تراجم کے علاوہ انہوں نے علامہ اقبال کی کئی متفرق منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ آج عبدالوہاب عزام عرب دنیا میں اقبال کے سب سے اہم مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں۔ ان کی اقبال شناسی محض تراجم تک ہی محدود نہ رہی، بلکہ انہوں نے علامہ اقبال کی حیات و افکار پر ایک کتاب بھی لکھی جس کا نام ہے "محمد اقبال سیرہ و شعرہ و فلسفہ۔" عزام کو علامہ اقبال سے کتنی عقیدت تھی اور وہ کس حد تک علامہ اقبال کے شیدائی تھے اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب وہ پاکستان میں حکومت مصر کے سفیر بن کر آئے تو سفارتی ذمہ داریوں کے بوجھ کے باوجود انہوں نے اردو سیکھنے کے لیے بھی وقت نکال لیا تاکہ علامہ اقبال کے اردو کلام کا بھی مطالعہ کر سکیں۔ اسی طرح انہوں نے سفارت خانے میں ایک علمی مجلس کی تشکیل کی جس کے ہفت روزہ جلسوں میں اہل فکر علامہ کے اشعار و افکار پر غور و فکر کرتے۔ عبدالوہاب عزام اس مجلس کی روح رواں تھے۔

عبدالوہاب عزام کے علاوہ حسن الاعظمی اور الصاوی شعلان نے بھی تراجم کے ذریعے علامہ اقبال کے کلام کو عرب دنیا میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ حسن الاعظمی ۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال کے افکار و تصورات سے آگاہ ہو چکے تھے۔ انہوں نے اقبال کی مشہور نظم "ترانہ ملی" کا عربی میں ایسا دلکش ترجمہ کیا کہ آج بھی زبان زد خلق ہے۔

حسن الاعظمی نے مشہور نابینا شاعر الصاوی شعلان کے اشتراک سے "فلسفہ اقبال امیر الشعراء" کے نام سے ایک کتاب مرتب کی۔ اس میں جن مشہور شخصیات کے مقالات شامل ہیں ان کے نام یہ ہیں: ڈاکٹر عبدالوہاب عزام، محمد علی علوبہ پاشا، سید عبدالحمید خطیب۔ اس کتاب میں شعلان نے علامہ کی کئی معروف نظموں (جیسے "شکوہ" "جواب شکوہ") کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ الصاوی شعلان نے علامہ اقبال کی نظموں کے ترجموں کے علاوہ ان پر متعدد مقالات بھی قلم بند کئے ہیں۔

ایک اور مصری دانشور ڈاکٹر نجیب الکیلانی نے بھی علامہ اقبال کی شاعری کے

انقلابی اثرات کے مطالعے پر مبنی ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "اقبال شاعر الثائر" (اقبال شاعر انقلاب)۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی چنانچہ اب تک قاہرہ اور بیروت سے اس کے دو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

مصر کی علمی و ادبی اور تعلیمی و ثقافتی زندگی میں ڈاکٹر طہٰ حسین نے جو اہم کردار ادا کیا ہے اس کی تفصیل تو ایک جداگانہ مقالے کی متقاضی ہے، تاہم اس موقع پر اتنا عرض کر دینا کافی ہو گا کہ جدید مصر کی تعلیمی ترقی اور ادب و ثقافت میں ڈاکٹر طہٰ حسین نے ویسا ہی حیات بخش کردار ادا کیا جیسا برصغیر میں سر سید احمد خاں نے مسلمانوں کی بیداری کے لیے کیا تھا۔ اب یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ڈاکٹر طہٰ حسین کو مسلمانوں کی ذہنی بیداری سے دلچسپی ہو اور وہ علامہ اقبال سے اثرات قبول نہ کریں۔ چنانچہ ہم ڈاکٹر طہٰ حسین کو بھی علامہ اقبال کے حلقہ بگوشوں میں پاتے ہیں۔ انہوں نے "اقبال" کے عنوان سے جو مقالہ قلمبند کیا اس کے ذیلی عنوان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر طہٰ حسین علامہ کو احترام کی کس نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ذیلی عنوان یہ ہے: "ایک شاعر جس نے زمانے پر اپنا سکہ بٹھا دیا" اور آغاز یوں کیا ہے:

"اہل اسلام میں دو شاعر ایسے ہو گزرے ہیں جنہوں نے اسلامی ادب کا پایہ آسمان تک پہنچا دیا ہے اور اس کی عظمت کا نقش جبین وقت پر ثبت کر دیا۔ ایک ہندوپاک کا شاعر اقبال اور دوسرا دنیائے عرب کا شاعر ابوالعلاء۔"

ڈاکٹر طہٰ حسین نے اس مقالے کے علاوہ بھی علامہ اقبال کے نظام فکر کے روشن پہلوؤں کی تشریح و تفہیم میں متعدد مقالات قلم بند کئے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ پروفیسر صالح جودت، مشہور صحافی اور ناول نگار یوسف الصباعی اور ڈاکٹر عبدالقادر محمود کے اسماء بھی قابل توجہ ہیں۔

ایران اور دنیائے عرب کے بعد جس اسلامی ملک نے اقبال شناسی میں اعلیٰ معیار کی تحریریں پیش کیں ان میں ترکی سب سے زیادہ اہم ہے۔ ترکی میں علامہ اقبال کا اولیں مداح جدید ترکی کا شاعر محمد عاکف ہے۔ محمد عاکف نے اگر ایک طرف علامہ اقبال کو ترکی میں روشناس کرانے کی سعی کی تو دوسری طرف اپنے قیام مصر کے دوران میں انہوں نے علامہ کو عبدالوہاب عزام سے متعارف کرا کر بالواسطہ طور پر مصر میں اقبال

شناسی کی اساس استوار کی۔

عاکف کی اولین اور پیش رو مثال کے بعد جن حضرات نے علامہ اقبال کے کلام کے تراجم کیے یا ان پر کتب و مقالات قلم بند کیے ان میں ڈاکٹر علی نہاد تارلان' ڈاکٹر شوکت بول' قل سعدی' یوسف قراجہ اور ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خاں خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر تارلان نے "اسرار خودی" "رموز بے خودی" "ضرب کلیم" "پیام مشرق" "زبور عجم" "گلشن راز جدید" کے تراجم کے علاوہ "ارمغان حجاز" کی فارسی منظومات کے بھی تراجم کیے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خاں نے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن پر ایک مفصل کتاب قلم بند کی ہے۔

ان تین ممالک کے تفصیلی تذکرے کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان ہی ممالک میں اقبال شناسی کی روایت ملتی ہے۔ یہ تو صرف وہ ممالک ہیں جنہوں نے اقبال شناسی میں خصوصی مقام حاصل کر لیا ہے۔ چنانچہ اس وقت بیشتر اسلامی ممالک میں اقبال شناس دانشور ملتے ہیں۔

اگر کسی ایک شخص کو یورپ میں اقبال شناسی کی روایت کا بانی قرار دینا ہو تو بلاشبہ یہ سہرا پروفیسر ڈاکٹر آر۔ اے۔ نکلسن کے سر بندھتا ہے۔ ۱۹۱۵ء میں جب علامہ نے "اسرار خودی" شائع کی تو اس کا ایک نسخہ ڈاکٹر نکلسن کو پیش کیا جو اسے پڑھ کر اتنا متاثر ہوئے کہ انہوں نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کر کے "The Secrets of the Self" کے نام سے شائع کیا۔ انہوں نے علامہ اقبال کے فلسفہ خودی پر ایک مفصل مقدمہ بھی قلم بند کیا۔ چنانچہ یہ ترجمہ اور مقدمہ یورپ میں علامہ اقبال سے اولین تعارف کا وسیلہ قرار پاتے ہیں۔ اس ترجمے کی پذیرائی ہوئی۔ جن دانش وروں نے اس پر تبصرے کیے اور مقالات قلم بند کیے ان میں ای۔ ایم۔ فاسٹر اور ہربرٹ ریڈ نمایاں ہیں۔ فاسٹر انگریزی کے نامور ناول نگار ہیں' جبکہ ہربرٹ ریڈ نے ادبیات اور فنون لطیفہ کے ناقد کی حیثیت سے جو نام پیدا کیا اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہیں "سر" کے خطاب سے نوازا گیا تھا۔ ڈاکٹر نکلسن کے ترجمے کی مقبولیت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۷۵ء تک اس کے دس ایڈیشن شائع ہو چکے تھے۔

کلام اقبال کو تراجم کے ذریعے مقبول بنانے والوں میں اے۔ جے۔ آربری نے

خصوصی شہرت حاصل کی ہے۔ وہ اب تک "جاوید نامہ" "زبور عجم" "رموز بے خودی" اور "پیام مشرق" میں سے "لالہ طور" کا ترجمہ کر چکے ہیں، جب کہ وی۔ جے۔ کیرنن نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کا ترجمہ "Poems from Iqbal" کے نام سے کیا ہے۔

ان تراجم کے علاوہ لاتعداد برطانوی دانشوروں اور نقادوں نے علامہ کے فلسفیانہ افکار پر مقالات قلم بند کیے ہیں۔

برطانیہ کے بعد یورپ میں جس ملک نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا وہ جرمنی ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ جرمنی اور اقبال کا تذکرہ ہو اور ڈاکٹر این میری شمل کا نام نہ لیا جائے۔ ڈاکٹر شمل نے کلام اقبال کے فروغ کے لیے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے۔ اسلام اور تصوف پر ان کی بہت گہری نگاہ ہے چنانچہ انہوں نے علامہ اقبال کا مطالعہ بہت ژرف نگاہی سے کیا ہے۔ انہوں نے بیشتر اسلامی ممالک دیکھے ہیں، ان کی تحریر میں علم اور مشاہدے نے گہرائی اور وسعت پیدا کر دی ہے۔ انہوں نے علامہ اقبال پر لاتعداد مقالات کے علاوہ دو کتابیں بھی لکھی ہیں

Muhammad Iqbal : Poet and Philosopher اور Gabriel's Wing۔

ڈاکٹر شمل "پیام مشرق" "جاوید نامہ" اور علامہ کی بعض منظومات کے جرمن میں تراجم کر چکی ہیں۔ ڈاکٹر شمل واحد مغربی دانشور ہیں جنہوں نے "جاوید نامہ" کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔

جرمنی کی ڈاکٹر این میری شمل کی مانند فرانس میں بھی دو ایسی خواتین ملتی ہیں جنہوں نے علامہ اقبال کو فرانس میں مقبول بنایا۔ ایوا ماریووچ نے علامہ اقبال کی اہم ترین تالیف "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کا دیباچہ مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی میسنوں نے لکھا ہے۔ ایوا ماریووچ نے "جاوید نامہ" اور "پیام مشرق" کا ترجمہ بھی کیا ہے۔

ایک اور فرانسیسی خاتون لوس کلوڈ متیخ نے علامہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی توضیح میں ایک کتاب لکھی ہے۔ یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ اس کا انگریزی اور اردو میں بھی ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ انگریزی میں ملا عبدالمجید ڈار نے Introduction

to the Thought of Iqbal کے نام سے ترجمہ کیا' جبکہ اردو ترجمہ "فکر اقبال کا تعارف" (از راقم) ہے۔

روس میں فلسفہ اقبال کے حرکی پہلوؤں یعنی جدوجہد اور سعی مسلسل کے تصورات سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ خود روس کا فلسفہ حیات بھی ان ہی تصورات سے رنگ اخذ کرتا ہے۔ علامہ کی اس نوع کی نظموں کے بطور خاص روس کی مختلف زبانوں میں تراجم کیے گئے ہیں۔ روس میں نتالیا پری گارینا نے تو اب علامہ اقبال پر اتھارٹی کی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ اس نے علامہ اقبال پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی۔ وہ اب تک علامہ اقبال پر "محمد اقبال" اور "محمد اقبال کی شاعری" کے نام سے دو کتابیں لکھ چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ جن روسی خواتین نے علامہ اقبال پر مقالات قلمبند کر کے خصوصی شہرت حاصل کی ہے ان میں ایل۔ آر۔ گورڈن پولنسکایا اور ایم۔ ٹی۔ ستے پن ینتس نمایاں تر ہیں۔ ان دونوں خواتین نے "اقبال کے سماجی نظریات" اور "فلسفہ اقبال میں اخلاقیات کے مسائل" ایسے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔

ایک اور روسی دانشور نکولے پیٹروِوچ انی کیف نے بھی "محمد اقبال: ممتاز مفکر اور شاعر" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔

ان کے علاوہ نکولائی گلیوف اور ڈاکٹر الیکسی سخوچوف' عبداللہ غفاروف اور میر شاکر وغیرہ نے بھی علامہ اقبال کے فکر و فن کو روسی عوام میں مقبول بنانے میں خاصہ اہم کردار ادا کیا ہے۔

روس اور امریکہ میں اگرچہ نظام حیات اور فلسفہ زیست کے لحاظ سے مغائرت ملتی ہے لیکن علامہ اقبال کی تحسین میں دونوں ملکوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ملتا۔ ڈاکٹر لینی ایس۔ اے نے "Iqbal : His Life and Times" کے نام سے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفیانہ تصورات پر ایک مفصل کتاب لکھی ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد نامور دانشوروں اور نقادوں نے قلم اٹھایا ہے۔

ادھر امریکہ کے پڑوسی ملک کینیڈا میں ڈاکٹر شیلا میکڈونف نے علامہ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" پر ایک زبردست مقالہ قلم بند کیا ہے۔

چیکوسلواکیہ میں ژاں ماریک نے بطور اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے۔ انہوں نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کے تراجم کرنے کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال پر مقالات بھی قلم بند کیے ہیں۔ ژاں ماریک کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے علامہ اقبال کی صحیح تاریخ پیدائش کی طرف توجہ دلائی تھی اور یہ وہی تاریخ پیدائش (۹ نومبر ۱۸۷۷) ہے جسے اب پاکستان میں سرکاری طور پر اپنایا گیا ہے۔

جس طرح جرمنی میں ڈاکٹر این میری شمل نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ہے' اس طرح اٹلی میں پروفیسر الیساندرو بوزانی اپنی ذات میں اقبال شناسی کے ایک ادارے کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ انہوں نے "گلشن راز جدید" اور "جاوید نامہ" کے تراجم کے ساتھ ساتھ "پیام مشرق" "ضرب کلیم" "ارمغان حجاز" "بانگ درا" اور "زبور عجم" کی منتخب منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ ان تراجم کے علاوہ انہوں نے علامہ کے مختلف تصورات حیات پر کئی مفصل مقالات بھی قلم بند کیے ہیں۔

اٹلی میں آرتھر جیفرے اور وتو سیلرنو نے علامہ کے فلسفے اور شاعری پر ایک ایک کتاب لکھی ہے۔

ان کے علاوہ سویڈن سے لے کر فن لینڈ تک شاید ہی کوئی ایسا یورپی ملک ہو جہاں علامہ اقبال پر تھوڑا بہت کام نہ کیا گیا ہو۔

مختلف ممالک میں اقبال شناسی کے آغاز اور ارتقا کا تقابلی جائزہ لینے پر بیشتر ممالک میں' خود اپنے یہاں کے روایتی مقالات کی مانند' زیادہ تر ابتدائی اور تعارفی قسم کی تحریریں ہی نظر آئیں گی اور تو اور فارسی کے رشتہ اشتراک کے باوجود ایران اور افغانستان جیسے ممالک میں بھی علامہ پر زیادہ ٹھوس اور گہرائی کے حامل فلسفیانہ مقالات خاصے بعد میں نظر آتے ہیں۔ حالانکہ فارسی کی بنا پر علامہ اقبال ان دونوں ممالک کی ادبی روایات سے پیوستہ ہی نہ تھے بلکہ انہوں نے اپنے منفرد اسلوب سے "سبک اقبال" کی تشکیل کی' لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان سے بھی زیادہ اہم اور قابل توجہ ان کے فلسفیانہ افکار اور حیات آموز تصورات ہیں جن کی بنا پر انہوں نے فارسی کی شعری روایات میں نہ صرف یہ کہ توسیع ہی کی بلکہ اس کا رخ بھی اپنی جانب موڑ دیا یوں کہ سنگ نشان کے برعکس منزل قرار پائے۔

اگرچہ علامہ اقبال کو مولانا رومی سے خصوصی شغف تھا اور انہوں نے مسلم مفکرین سے بہت کچھ حاصل بھی کیا لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ان کی ذہنی تربیت مغربی فلسفہ کے مختلف دبستانوں کے زیر اثر ہوئی تھی۔ اگرچہ انہوں نے کانٹ، ہیگل، برگساں یا نطشے کے تصورات کو نہ تو آنکھیں بند کر کے قبول کیا اور نہ ہی ایک اندھے مقلد کی مانند ان کی خوشہ چینی کی، اس لیے وہ ان پر تنقید کا کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے لیکن اس کے باوجود فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کی کلی نفی ناممکن ہے۔ ادھر بیشتر مسلم ممالک کی علمی سطح ہمارے جتنی بھی نہیں۔ ہمیں اپنے بارے میں کوئی خاص خوش فہمی نہیں لیکن مشرق وسطیٰ یا مشرق بعید کے بیشتر ممالک میں اعلیٰ تعلیم بالخصوص فلسفیانہ افکار سے شغف کوئی بہت اونچا معیار نہیں پیش کرتا۔ ان حالات میں اگر اسلامی ممالک میں علامہ پر زیادہ تر تعارفی نوعیت کا کام ہوا تو ایسا ہی کام ہو سکتا تھا۔ میں اس نوع کے کام کی قدروقیمت کم نہیں کر رہا اور نہ ہی میں اس کی اہمیت کا منکر ہوں کیونکہ ایک تو ہر ملک میں ابتدا میں اسی نوعیت ہی کا کام ہوا کرتا ہے اور دوسرے گہری فلسفیانہ بصیرت کے بغیر علامہ اقبال کا بہت گہرائی میں جا کر مطالعہ ممکن نہیں۔ خود اپنے یہاں علامہ اقبال پر دن رات جو مقالات باندھے جا رہے ہیں ان کا مطالعہ بھی یہ رمز بلیغ اجاگر کرتا ہے، اور تو اور، خود ایران میں بھی علامہ اقبال پر جو کام ہوا تو اس کا غالب حصہ بھی تعارفی، تشریحی یا توضیحی نوعیت کے مواد پر مشتمل تھا۔ ہرچند کہ اس سے نہ تو اولیت کی اہمیت ختم ہوتی ہے اور نہ ہی اقبالیات کے وسیع تر ہوتے ذخیرہ میں ان کی اہمیت پر حرف آتا ہے۔ اس ضمن میں بطور مثال ''علامہ اقبال'' از آقای مجتبیٰ مینوی (مترجمہ: صوفی غلام مصطفیٰ تبسم مطبوعہ: بزم اقبال لاہور) کا نام لیا جا سکتا ہے جس میں علامہ اقبال کے تصورات کا ایک اچھا خلاصہ پیش کر دیا گیا ہے اور بس! فاضل مصنف ان تصورات کی تہ میں فلسفیانہ محرکات پر روشنی ڈالنے سے گریزاں نظر آتا ہے۔

علامہ اقبال کے پیغام کی عالمگیر مقبولیت سے جہاں اقبال شناسی کے بین الاقوامی تناظر کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے وہاں یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مختلف ممالک کے دانشوروں اور اقبال شناسوں نے اپنی تہذیب و تمدن اور لسانی اور ادبی روایات کی

روشنی میں جب اقبال کا مطالعہ کیا تو بالعموم ان پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جو ان کے اپنے مخصوص تصور زیست اور نظام حیات سے ہم آہنگ تھے۔ یہی نہیں بلکہ بعض ممالک میں تو کلام اقبال کے صرف اسی پہلو سے ہی خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا گیا جس سے ان کے مخصوص فلسفہ حیات کی توثیق ہوتی تھی' بالفاظ دیگر کلام اقبال سے انہوں نے اپنے لیے ایک طرح کی سند کا کام بھی لیا ہے۔ اس ضمن میں سوویت یونین کے اقبال شناسوں کی خصوصی مثال دی جا سکتی ہے جنہوں نے علامہ اقبال کے کلام کے ان پہلوؤں کو بالخصوص زیادہ اجاگر کیا جن کی رو سے علامہ اقبال کی سوشلزم سے خصوصی دلچسپی کا اظہار ہوتا تھا۔ اس لیے وہاں کے دانش وروں اور اقبال شناسوں میں علامہ اقبال کی وہی نظمیں زیادہ مقبول نظر آتی ہیں جن میں روسی انقلاب اور اس کے مقاصد سے دلچسپی کا اظہار کیا گیا یا ان میں لینن اور مارکس کا تذکرہ آتا ہے۔ چنانچہ روس کی مختلف زبانوں میں علامہ کی جن نظموں کے تراجم کیے گئے وہ بھی اسی نوع کی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ روس کے اقبال شناس جب بھی علامہ پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کی شاعری کے ان ہی پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں جن میں علامہ نے لینن اور انقلاب روس سے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا۔ چنانچہ پروفیسر گینگوفسکی کے بقول:

> "عظیم شاعر اور فلاسفر محمد اقبال سوویت یونین میں بے حد مشہور ہیں صرف گزشتہ چند برسوں میں ان کی نظمیں روس' ازبک' تاجک' تاتاری اور دیگر زبانوں میں تیس سے زائد مرتبہ طبع ہو چکی ہیں۔ محمد اقبال کی زندگی' نظموں اور فلسفیانہ ورثہ پر روسی مستشرقین نے کئی کتابیں اور مقالات قلمبند کئے ہیں' اگرچہ خود محمد اقبال مادر وطن کی آزادی کا دن دیکھنے کو زندہ نہ رہے مگر ان کی تمام زندگی آزادی اور عوامی اخوت اور بھائی چارے کے مثالی تصورات کے لیے وقف رہی۔ روسی مستشرقین نے اس امر کو بطور خاص سراہا ہے کہ اقبال نے جدید روس کے بانی لینن کو بھی اپنی ایک نظم کا موضوع بنایا تھا۔"

پروفیسر گینگوفسکی کا یہ اقتباس روسی دانشوروں کے خصوصی رویہ کا مظہر ہے اور اکثریت بالعموم اسی زاویہ نگاہ سے علامہ اقبال کے فکر و فن کا جائزہ لیتی رہی ہے۔ اگرچہ

ابتدا میں روسی دانشوروں نے علامہ اقبال سے کسی خصوصی شغف کا اظہار نہ کیا لیکن گزشتہ ربع صدی کے دوران علامہ اقبال سے روسی دانشوروں کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ بعض جزئیات کی حد تک تو واقعی علامہ اقبال انہیں خود سے قریب دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ اقبال نے جس طرح سعی مسلسل، عظمت انسان، حریت پسندی، ارتقا اور تسخیر فطرت پر زور دیا وہ اتنا اہم اور واضح ہے اور فکر اقبال کے نظام میں اسے اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اب اسے بطور خاص اجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ چنانچہ روسی دانشوروں نے بھی علامہ اقبال کے اس پہلو کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ روس میں انسان اور محنت کا اچھا خاصہ Cult بنا دیا گیا ہے چنانچہ اس لحاظ سے بھی روسی دانشور علامہ کو "اپنا" ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر گینگوفسکی نے بھی "عوامی اخوت اور بھائی چارے" کی بات کرتے ہوئے انہیں بطور خاص سراہا ہے۔ اگرچہ روس اور دیگر سوشلسٹ ممالک کی حد تک تو یہ درست نظر آتا ہے لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ انسان دوستی اور سعی و عمل کے پیغام میں ایسی آفاقیت ہے کہ اسے محض سوشلزم سے مخصوص نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اب یہ الگ بات کہ سوشلسٹ ممالک یا اس انداز نظر کے حامی دانشوروں نے اقبال کے اس پہلو پر زور دیتے ہوئے اس سے وابستہ تصورات اور سوشلزم کے عقائد میں کچھ مشابہتیں بھی تلاش کر لیں۔

مغرب میں اقبال شناسی کے ضمن میں کی گئی کاوشوں کا تقابلی مطالعہ کرنے پر فلسفیانہ فکر کی گہرائی اور زاویہ نگاہ کے تنوع کے لحاظ سے برطانیہ، جرمنی، اٹلی اور فرانس نمایاں نظر آتے ہیں، یہی نہیں بلکہ ان ممالک میں کیے گئے کام کے مطالعہ سے فکر اقبال کی تفہیم کے لیے ایک وسیع تر تناظر کی تلاش کا بھی احساس ہوتا ہے، برطانیہ کو تو خیر اقبال شناسی کی تحریک میں قائد کی حیثیت حاصل ہے کہ تراجم کے علاوہ ابتدائی، اولیں اور تعارفی نوعیت کا وہ تمام کام انگریز مستشرقین نے سرانجام دیا جس نے نہ صرف یہ کہ مغرب کو علامہ اقبال سے روشناس کرایا بلکہ ایسا گراؤنڈ ورک بھی کیا جس کی امداد سے مزید تحقیق اور جستجو کے لیے راہیں ہموار ہو گئیں۔ چنانچہ جب پروفیسر سی ڈی کوون (C.D.Cowan) فخریہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں تو بات سمجھ میں آ جاتی

ہے:

"ہم برطانیہ میں، طمانیت کے احساس سے یہ بات یاد کرتے ہیں کہ سر محمد اقبال کی فکری نشوونما کے ابتدائی اور اہم دور میں برطانوی سکالرز کو اہم کردار ادا کرنے کا موقع ملا تھا یہی نہیں بلکہ ہمیں اس پر بھی فخر ہے کہ ہمارے سکالرز نے تراجم کے ذریعہ ان کے پیغام کو عالمی سطح پر انگریزی دان طبقہ تک پہنچانے میں بے حد نمایاں کردار ادا کیا ہے۔"

اگرچہ علامہ اقبال کے انتقال کو خاصہ عرصہ بیت چکا ہے لیکن ان کے افکار و تصورات میں کچھ ایسی "مستقبل بنی" تھی کہ وہ نہ صرف ہر دور میں بامعنی محسوس ہوتے ہیں بلکہ مشرق میں ان دنوں اسلام کے حوالہ سے سیاسی بیداری کے ساتھ فکری احیاء کی جو تحریکیں معرض وجود میں آ رہی ہیں تو علامہ اقبال کے تصورات نہ صرف ان کی تفہیم کرتے ہیں بلکہ ان کے افکار کے تناظر میں بیداری، احیاء اور نشاۃ الثانیہ کی یہ تحریکیں معانی کی نئی جہت بھی اختیار کر لیتی ہیں، یوں دیکھیں تو علامہ اقبال ہر عہد کے لیے "سمت نما" کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اس پر مستزاد یہ کہ بدلتے حالات علامہ اقبال کی اہمیت کم کرنے کے برعکس اس میں اضافہ کا موجب بن رہے ہیں۔ اسی لیے تو فرانسس رالسن کی دانست میں:

"اقبال مشرق و مغرب کے درمیان ایک الحاقی پل کا فرض انجام دیتے ہیں اور ایسے یہ فرض ادا کرتے ہیں جب اس قسم کے پلوں کی سخت ضرورت تھی.... اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال زمانے کی شاہراہ پر یوں کھڑے ہیں کہ ان کا ایک قدم مشرق میں ہے تو دوسرا مغرب میں ہے۔"

فرانسس رالبسن نے اپنے مضمون کا اختتام جن سطروں پر کیا ہے وہ اس لحاظ سے بے حد معنی خیز ہیں کہ ان میں اس نے عالمی سیاست میں مسلمانوں کی موجودہ اہمیت اور اسلامی نشاۃ الثانیہ کو سامنے رکھ کر علامہ کے شاعرانہ پیغام کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کیا وہ آج کے مغرب کے عمومی رویہ کا غماز ہے۔ چنانچہ علامہ کے پیغام کی صراحت کے بعد اس نے مضمون کا اختتام یوں کیا:

"اقبال کا یہ پیغام ان لوگوں کے دلوں کے تار کو مرتعش کر دیتا ہے جن

کے وقار کو مغرب نے مجروح کیا تھا۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا یہی تقاضا ہے کہ اقبال کو مشرق اور مغرب کے درمیان ایک الحاقی پل تصور کیا جائے لیکن یہ کہنا بھی مناسب ہو گا کہ جوں جوں مسلمان جدید دنیا میں نئی طاقت اور نیا اعتماد حاصل کرتے جا رہے ہیں، اقبال اسلام کا ذکر بڑے فخر سے کرتے ہیں اور مسلمانوں کو یہ یقین دلاتے ہیں کہ انہی کو دنیا کی امامت کا اعزاز ملے گا۔"(۴)

جہاں تک فلسفیانہ تصورات میں اجتہاد اور تنوع کا تعلق ہے بلاشبہ برطانیہ پر جرمنی اور فرانس کو فوقیت حاصل ہے کہ ان دونوں ممالک نے کانٹ، ہیگل، نطشے اور برگساں کی صورت میں ایسے فلاسفروں کو جنم دیا جنہوں نے عالمی فکر انسانی پر بے حد گہرے اثرات چھوڑے۔ خود علامہ بھی بعض امور میں ان سے متاثر رہے ہیں اس لیے اگر ان ممالک میں علامہ اقبال کی شاعری کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہئے کہ یہ ان ممالک کی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بیشتر مسلم ممالک کے مقابلہ میں جرمنی اور فرانس میں علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" سے نسبتاً زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا اور سب جانتے ہیں کہ اقبال شناسوں کے لیے یہ خطبات بھاری پتھر ثابت ہوئے ہیں۔ مغربی اہل قلم کو تو چھوڑیئے خود ہمارے ہاں بھی ان خطبات پر اس پایہ کا کام نہ ہو سکا جو ان خطبات کے شایان شان ہوتا اور جس میں تحقیق اور فکر کی اس بلندی کو برقرار رکھا جا سکتا جس کا تقاضا خطبات کی بلند تر فکری سطح کرتی ہے لیکن ہم جب بھی خطبات پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کا خلاصہ بیان کر دینے کے بعد سمجھتے ہیں کہ حق ادا ہو گیا حالانکہ حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا! ادھر جرمن دانشوروں نے اپنی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق خطبات سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا۔ چنانچہ این میری شمل کے بقول "اقبال کے چھ خطبات اپنی اشاعت کی قلیل مدت کے بعد ہی جرمنی میں متعارف ہو گئے تھے۔"(۵)

اگرچہ جرمن ناقدین اور شعراء علامہ اقبال کے اس لیے بھی مداح ہیں کہ انہوں نے گوئٹے کے دیوان مغرب کے مقابلہ میں "پیام مشرق" لکھی لیکن اس کے ساتھ

ساتھ علامہ کی مابعد الطبیعیات نے بھی انہیں خصوصی طور پر متاثر کیا' چنانچہ این میری شمل سے لے کر ہرمان ہے (Hermann Hessey) تک سب نے علامہ کے افکار کے اس پہلو کو خصوصی طور سے سراہا۔ ہرمن ہے اپنے مشہور ناول "سدھارتھ" کی بنا پر برصغیر پاک و ہند کے دانشوروں میں خصوصی مقبولیت رکھتا ہے۔ اس ناول میں خود اس نے بھی سدھارتھ (گوتم کا اصل نام) کے حوالے سے زندگی کا ایک مابعد الطبیعی تصور پیش کیا ہے۔ اسے مشرقیات' روحانیات اور تصوف سے بھی خصوصی لگاؤ تھا۔ این میری شمل نے "جاوید نامہ" کے ترجمہ پر ہے سے پیش لفظ لکھوایا تو اس سے ہے کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ ہے نے اپنے پیش لفظ میں علامہ کے بارے میں ایسی خوبصورت بات کہی کہ وہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے:

> "سر محمد اقبال روح کی تین مملکتوں سے متعلق ہیں چنانچہ روح کی یہی تین مملکتیں ان کے عظیم کام کا سرچشمہ ہیں۔ یہ ہیں: ہندوستان کی دنیا' اسلام کی دنیا اور مغرب کا فکری سرمایہ۔"(۶)

ادھر فرانس میں تو اقبال شناسی کا آغاز ہی خطبات (پیرس: ۱۹۵۵) کے ترجمہ از: مادام ایوا میریووچ (Eva Meyerovitch) سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی سے اقبال شناسی میں فرانسیسی دانشوروں کے رویہ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے' اگرچہ فرانس میں جرمنی کے مقابلہ میں علامہ پر نسبتاً کم لکھا گیا۔ اسی طرح ان کی نظموں کے بھی بہت زیادہ تراجم نہیں ہوئے لیکن جو کام ہوا وہ قدروقیمت میں کم نہیں۔ روسو سے لے کر سارتر تک فرانس میں نظریات اور تصورات کی پر تنوع مگر متنازعہ روایت ملتی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ "حریت فکر" کا داعی ہونے کی بنا پر علامہ فرانسیسی دانشوروں کے لیے خصوصی دلچسپی کا باعث بنتے ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اپنے کلام میں متنوع اور بعض صورتوں میں تو متضاد تصورات میں جس طرح علامہ نے توازن سے نقطۂ اعتدال پیدا کیا اسی طرح اقبال نہ صرف یہ کہ خود فرانس کی دانشوری کی روایت کا اہم حصہ بن سکتے ہیں بلکہ ان کے افکار پر نزاع فرانسیسی دانش کو بھی توازن آشنا کر سکتے ہیں۔

اٹلی میں دانتے اور اس کے "طربیہ خداوندی" کو جو اہمیت حاصل ہے اسے بطور خاص واضح کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے اگر اطالوی دانشوروں نے "طربیہ

خداوندی" کے حوالہ سے علامہ اقبال کے "جاوید نامہ" کا خصوصی مطالعہ کیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہئے بلکہ اس کے برعکس ہونا واقعی تعجب انگیز قرار پاتا۔ ادھر اٹلی میں بھی تصوف اور روحانیت کی روایت خاصی پرانی ہے اس لیے اطالوی دانشوروں کے لیے علامہ کی شاعری اور تصورات میں دلچسپی کے کئی ساماں تھے۔ شاید اسی لیے ایساندرو بوزانی کے ترجمہ شدہ "جاوید نامہ" کے دو ایڈیشن چھپ گئے۔

سطور بالا میں مختلف ممالک کے حوالہ سے اقبال شناسی کے زاویوں میں جہاں تنوع اجاگر ہوتا ہے وہاں خود اقبال شناسی کی ایک بین الاقوامی روایت کی صورت پذیری کا بھی احساس ہوتا ہے۔ ایسی روایت جو دن بدن وسیع سے وسیع تر اور قوی سے قوی تر ہوتی جا رہی ہے۔ اس موقع پر یہ سوال بے محل نہ ہو گا کہ آخر کلام اقبال میں ایسی کیا خصوصیت ہے کہ اسلامی ممالک سے لے کر سوشلسٹ بلاک اور پھر مغرب کے آسودہ معاشرے سے لے کر جدوجہد میں مبتلا تیسری دنیا کے عوام تک —— سبھی "فکر اقبال" میں کشش پاتے ہیں۔ اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ علامہ کے افکار کی اساس قرآن مجید پر استوار ہے اور مولانا رومی ان کے مرشد ہیں! اب ظاہر ہے کہ مسلمانوں سے قطع نظر، دنیا کے بیشتر ممالک کو مذہب و تمدن یا عقاید کی بنا پر ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی لیکن اس کے باوجود ہم اقبال کو ممدوح عالم پاتے ہیں تو کیوں؟

میرے خیال میں فلسفہ اور اعلیٰ تر شاعرانہ صلاحیتوں کے علاوہ ایک بہت بڑی بلکہ بنیادی اہمیت کی وجہ یہ بھی بنتی ہے کہ علامہ اقبال نے اگرچہ غلام ملک کے پسماندہ مسلم طبقہ میں جنم لیا لیکن اس کے باوجود وہ بین الاقوامی مزاج رکھنے والے انسان تھے۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ عمل آفاقی تھا اور فلسفہ و علوم کا مطالعہ بھی آفاقی، اس پر مستزاد ان کا وجدان آشنا ذہن، دیدہ بینا اور جام جم قلب! اسی لیے تو ان کی شاعری الہام بن کر اور افکار مینارہ نور میں تبدیل ہو کر کل عالم کے قلب و نظر کو روشنی بخش رہے ہیں۔ این میری شمل نے اپنے مقالہ "Germany and Iqbal" میں مشہور جرمنی شاعر اور دانشور رڈولف پانوز (Rudolf Panwitz) کی عظیم شاعری کے بارے میں رائے درج کرنے کے بعد اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "تاریخ کی نئی کروٹ کے لیے پانوز نے شاعری کا جو منصب بیان کیا ہے یہ گویا اقبال کے لیے ہی لکھا گیا ہو" —— اور اسی

خوبصورت اقتباس پر یہ مقالہ ختم کیا جا سکتا ہے:

"تمام عظیم شاعری اپنے عصر سے وجود میں آتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ اس سے بڑھ کر ہوتی ہے کہ یہ زمانہ کی تکمیل کرتی ہے' اس کے غیر نشوونما یافتہ افزائشی حصوں سے ناپید مواد اخذ کرتی اور یہ بتاتی ہے کہ مستقبل کے دامن میں کیا ہے اور ابدیت کے لیے کیا لازم ہے۔ ایسی شاعری آئینہ عصر ہوتی ہے' یہ اس کے لیے مہمیز ہے اور اسے قطع کرنے والی تیغ انصاف بھی' شاعری جامد ہونے کے برعکس متحرک تاریخ ساز پیش گوئی!...

عظیم شاعری معاصرین کی زنجیروں میں جکڑی روحیں آزاد کر کے انہیں اس تخلیقی عمل سے روشناس کراتی ہے جو بہرحال زمانہ حال سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور جس میں مستقبل کو جنم دینے اور پھر چھین لینے کی بھی صلاحیت ہوتی ہے۔"(۷)

حوالے:

۱۔ مقالات مشمولہ "اقبال: ممدوح عالم" (مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر)

۲۔ اور ینٹیل کالج میگزین (علامہ محمد اقبال صدی نمبر' ۱۹۷۷ء)

۳۔ ایضاً (جشن نامہ اقبال۔ انگریزی' ۱۹۷۷ء)

۴۔ روزنامہ "امروز" لاہور' ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۸ء (ترجمہ: نذیر احمد خاں)

5- "Muhammad Iqbal and the Three Realms of Spirit." Humburg 1977.P.46

۶۔ ایضاً ص: ۵

این میری شمل کی کتاب کا نام بھی بیسے کے اس قول سے ماخوذ ہے گذشتہ سطروں میں فرانس را بہس کے جس مضمون کا حوالہ دیا گیا اس میں بھی بیسے کا یہ اقتباس درج ہے۔

۷۔ ایضاً ص: ۵۶

"ٹوٹا ہوا تارا!"

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے! (۱)

پہلی مرتبہ اپنے گرد و پیش کا ادراک حاصل کرنے پر انسان نے جب روشنی اور تاریکی میں امتیاز کیا' جب سورج کی تمازت' بجلی کی کڑک' چاند کی خنکی اور ستاروں کی چمک کے بارے میں سوچا' جب دنوں کی گردش اور موسموں کے چکر' اور پھر اپنی پیدائش اور موت کو سمجھنے کی کوشش کی تو ان سب ناقابل فہم مظاہر نے اسے حیرت کے سمندر میں یوں غوطہ زن کیا کہ وہ آج تک غوطہ زن ہی نظر آتا ہے۔

حیرت تجسس کو جنم دیتی ہے جو تسکین کے بعد ایک اور نوع کی حیرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ پہلی حیرت لاعلمی کی ہے تو دوسری عرفان کی(۲) (اس سے صوفیانہ حیرت کی اہمیت سمجھی جا سکتی ہے۔) لیکن جب یہ حیرت تسکین نہیں پاتی اور لاعلمی' علم اور جہالت' عرفان میں تبدیل نہیں ہو پاتی تو پھر نامعلوم کا خوف قلب و نظر پر غلبہ پالیتا ہے۔ اس خوف نے اساطیر کو جنم دیا اور یوں انسان اپنے تراشیدہ اصنام کے سحر میں گرفتار ہوا تو آج تک کسی نہ کسی صورت میں ان کا اسیر ہی نظر آتا ہے۔(۳) اساطیر نے دیوی دیوتاؤں کے تحفظ سے جہاں انسان کو پر اعتماد کرکے روزمرہ کے امور میں آسودہ کیا وہاں اسے دیوی دیوتاؤں کے غیظ و غضب کی صورت میں مافوق الفطرت کے خوف میں بھی مبتلا کر دیا۔ یہ خوف جو انسان کی گھٹی میں پڑا ہے یہ اس اجتماعی لاشعور کا ورثہ ہے جس کا ان قدیم ترین انسانی آباء سے رشتہ استوار نظر آتا ہے۔ جنہوں نے بمشکل اپنے

دو پاؤں پر کھڑا ہونا سیکھا تھا۔ صدیوں کے علم اور فلسفہ نے جہاں بہت سے خوفوں کے بے بنیاد ہونے کا احساس کرا دیا وہاں اس علم اور فلسفہ نے نئے نئے خوفوں کا اسیر بھی کر دیا۔ یوں دیکھیں تو انسان نے جس خوف سے آگہی کے سفر کا آغاز کیا تھا صدیوں کی تمدنی مسافت اور سائنسی ترقی کے لاتعداد مراحل طے کرنے کے باوجود وہ ابھی تک اسی طلسمی دائرہ میں مقید ہے جس کے نتیجہ میں حالت وہی نظر آتی ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے۔ یعنی

"تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم"!

الغرض! انسان کسی نہ کسی سحر کا اسیر ہی رہا ہے وہ سحر بتان عہد عتیق کا ہو یا "دانش حاضر" کا' انسان خوف کے ایک دائرہ سے باہر نکلتا ہے تو دوسرے میں گرفتار ہو جاتا ہے' اس خوف کے ساتھ ساتھ سہانی یادوں کا مسحور کن ناسٹلجیا بھی انسان کی گھٹی میں پڑا ہے یا پھر ژونگ کے الفاظ میں انسانی اجتماعی لاشعور کا حصہ بن چکا ہے۔ ہمیں ماضی بعید بہت خوبصورت پرکشش اور دل نشیں نظر آتا ہے اور اس پر مستزاد یہ احساس کہ خیر کل بھی اس عہد میں تھا۔ یہ احساس ایک طرح کی فردوس گم گشتہ کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے ایسی فردوس جسے انسان ہر قیمت پر حاصل کرنا چاہتا ہے۔ عیسائیوں میں البتہ جنت کے ساتھ "پہلے گناہ" (Original Sin) کا تصور بھی مشروط ہے جس سے ان میں ایک خاص طرح کا احساس جرم میں پیدا ہو جاتا ہے۔ شاید اسی لیے سینٹ پال کی اخلاقیات کی اساس پہلے گناہ سے وابستہ احساس جرم کی منفی پر استوار ہے لیکن مسلمانوں میں اجتماعی سطح پر کسی طرح کا احساس گناہ نہیں جس کے نتیجہ میں احساس جرم یا ندامت اور پھر ان سب کے نتیجہ میں کسی طرح کے کفارہ کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی۔

اس تناظر میں علامہ اقبال کے تصور انسان کا تجزیاتی مطالعہ کرنے پر دیگر مفکرین سے وہ اس بنا پر ممتاز نظر آتے ہیں کہ نہ تو انہوں نے عیسائیوں کی مانند انسان کے دامن سے "پہلے گناہ" کی آلودگی دور کرنے کی کوشش کی' نہ ہندوؤں کی مانند اسے ذات پات کے کڑے اور بے لچک نظام کا ایندھن بنا دیا اور نہ بدھ مت کی مانند اسے جنم جنم کے چکر کی صورت میں ایک لامتناہی بھول بھلیاں میں ڈال دیا۔ اسی طرح انھوں

نے مارکسی مفکرین کی مانند انسان کا Cult بنانے کی کوشش بھی نہیں کی۔

انسان کے ضمن میں نطشے کے فوق البشر کا حوالہ دینے کا رواج پڑ چکا ہے۔ چنانچہ مغربی (اور ان کے ساتھ ساتھ مشرقی) دانشور بھی ان دونوں کی فکر کے بنیادی اختلافات سے صرف نظر کرتے ہوئے بعض جزوی امور کی صورت میں اقبال اور نطشے میں مشابہتوں کا سراغ لگانے کی کوشش میں بنیادی اہمیت کی حامل اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ نطشے ملحد تھا جبکہ اقبال خدا پرست' اس لیے دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں بعد المشرقین ہونا چاہیے نہ کہ فکری ہم آہنگی۔ نطشے مسیحی اخلاقیات سے بے زار تھا۔ اس کا فوق البشر "پہلے گناہ" کے احساس جرم سے بغاوت کی مثال ہے اس لیے وہ اپنے وجود کے اثبات کے لیے خدا کی موت کا اعلان کرتا ہے۔ جبکہ اقبال کا انسان پہلے گناہ اور اس سے وابستہ احساس جرم کے بوجھ سے آزاد پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ خود آزاد پیدا ہوا اس لیے اسے اپنے وجود کے اظہار کے لیے ایک اور آزاد وجود یعنی خدا کے انکار کی ضرورت بھی نہیں —— اسی لیے تو یورپ کے جن دانشوروں نے علامہ اقبال کے فکر و فن کا گہری نگاہ سے مطالعہ کیا انہوں نے علامہ پر نطشے کے اثرات کی نفی کی ہے۔ اس ضمن میں سر ہربرٹ ریڈ کے خیالات سے آگہی خاصی سودمند ہوگی جس نے نکلسن کے ترجمہ "اسرار خودی" پر تبصرہ کرتے ہوئے ۱۹۲۱ء میں —— جبکہ اقبال برصغیر کے مسلمانوں میں اچھی خاصی متنازع شخصیت تھے مگر مغرب میں تقریباً گمنام۔ اس خیال کا اظہار کیا تھا:

> "(شاعری میں مابعد الطبیعیاتی صداقتوں) کے معیار پر اگر آج کے اپنے شعراء کی پرکھ کی جائے تو مجھے صرف ایک ہی ایسا زندہ شاعر نظر آتا ہے جو کم عیار نہ ثابت ہوگا اور یہ بھی طے ہے کہ وہ ہمارے عقیدے اور نسل کا شاعر بھی نہیں ہے۔ میری مراد محمد اقبال سے ہے —— آج جبکہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب کے حلقے میں بیٹھے کیٹس کے تتبع میں کتے بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی نظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے۔"

ان تعریفی سطور کے بعد اس نے اقبال کے ''انسان کامل'' کا نطشے کے فوق البشر کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے:

''ہر چند اقبال نے بطور خاص خود پر نطشے کے اثرات کی نفی کی ہے مگر پھر بھی وہ تقابلی مطالعے سے نہیں بچ سکتے کیونکہ نطشے کے فوق البشر اور اقبال کے انسان کامل میں صرف چند اتفاقی خصائص ہی مابہ الامتیاز ہیں۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ نطشے کی اساس اشراف کی جھوٹی معاشرت پر استوار ہے جب کہ میری دانست میں اقبال کا تصور زیادہ پائیدار بنیادوں پر مستحکم ہے کہ اس میں سقراط، حضرت مسیح اور حضرت محمد ﷺ کی صورت میں جو مثالی شخصیات لی گئیں انہیں اپنی اصل میں کسی مخصوص سماج کا عطیہ یا پہلے سے متعین شدہ سمجھنے کے برعکس فطرت کی تخلیقی فعلیت کا اظہار قرار دیا گیا ہے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے اقبال کا مردِ کامل جمہوری ہے جس کی اساس اس امر پر استوار ملتی ہے کہ ہر انسان خفتہ صلاحیتوں کا مرکز ہے۔ چنانچہ ایک خاص نوع کا طرز عمل اپنا کر ان صلاحیتوں سے وابستہ امکانات کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے ــــ نطشے کا فوق البشر سماج کا باغی ہے۔ لہٰذا جبلی طور پر ہمارے لیے اس کا وجود نہ ہونے کے برابر ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ اقبال کا مردِ کامل تو خود ہی ربانی لوسط ہے' دوستو! اس کا ربانی اوسط ہی مردِ کامل ہے!''(۴)

اس کے ساتھ ہی ایک فرانسیسی اقبال شناس خاتون لوس، کلوڈ میتر (Luce Claude Maitre) کی رائے بھی ملاحظہ ہو جس نے علامہ اقبال کے افکار و تصورات کی تشریح میں ایک مختصر کتاب تالیف کی ہے۔ "Introduction a La Pensee D' Iqbal" (پیرس ۱۹۵۵ء) وہ اس کتاب میں واضح الفاظ میں فکر اقبال پر نطشے کے اثرات کی تردید کرتے ہوئے لکھتی ہے:

''بعض ناقدین نے اقبال پر نطشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں غلو سے کام لیا ہے۔ اس حد تک گویا اقبال اس کا ادنیٰ شاگرد ہو لیکن یہ انداز فکر غلط ہے، اور کوتاہ بینی پر مبنی ہے۔''(۵)

ان دو مغربی دانشوروں کی رائے کے بعد اقبال پر نطشے کے نام نہاد اثرات کی رٹ لگانی چھوڑ دینی چاہیے۔ اس ضمن میں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ اقبال کے نظام فکر میں خودی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ ان کے دیگر تصورات اس سے کسب ضیا کرتے ہیں اس لیے انسان کا تصور بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ علامہ کے نزدیک تمام زندگی جدوجہد اور سعی و عمل کے لیے وقف ہونی چاہیے۔ اس لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ انسان کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ نہ کرتے۔ اسی لیے تو علامہ ملٹن کے برعکس فردوس گم گشتہ کا ماتم نہیں کرتے بلکہ جنت سے نکالے جانے کو انسانی زندگی کی جدوجہد اور سعی و عمل کے لیے نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں جو کہ مسیحی عقیدہ کے قطعی طور پر برعکس ہے۔ اس لیے اقبال کا انسان زندگی کی جدوجہد میں خون پسینہ ایک کرتا ہے تو یہ کسی ناکردہ گناہ کے کفارہ کے لیے نہیں ہے بلکہ خود اپنے لیے نئی جنت کی تعمیر کے لیے ہے اور تو اور وہ تو مسلمانوں کے عمومی عقیدہ کے برعکس انکار ابلیس کی بنا پر اسے بھی مردود و مقہور نہیں سمجھتے۔ اسی طرح وہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کا باعث اس کا غرور نہیں بلکہ اثبات خودی کا جذبہ قرار دیتے ہیں اور دیکھا جائے تو ابلیس کی تمام جدوجہد کا آغاز اس انکار سے ہوتا ہے جو اس کی ذات کی تکمیل اور خودی کے استحکام کے لیے ضروری تھا اور اسی لیے وہ نہ صرف آج تک زندہ ہے بلکہ جبریل سے یوں ہم کلام ہونے کی جرات بھی رکھتا ہے:

جبریل: ہمدم دیرینہ! کیسا ہے جہان رنگ و بو؟
ابلیس: سوز و ساز و درد و داغ و جستجوے و آرزو!

اور اس مکالمے کا اختتام اس طعنہ پر ہوتا ہے:

ہے مری جرات سے مشت خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامہ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جو بہ جو

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟
میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو! (۶)

جب ابلیس فخریہ کہتا ہے—— ہے مری جرات سے مشت، خاک میں ذوق نمو —— تو درحقیقت علامہ اقبال نفی سے مثبت کا درس دے رہے ہیں۔ دیکھا جائے تو یہ اس نوع کے خیالات ہی تو ہیں جن کی بنا پر وہ ابلیس کے بارے میں عمومی رویے سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں میں منصور حلاج ہی ایک ایسا شخص نظر آتا ہے جس نے "طواسین" میں ابلیس کے انکار کو لاشریک عشق کا مظہر گردانتے ہوئے سراہا۔ لیکن وہ تو ایک خاص وضع کا صوفی تھا۔ ایسا صوفی جس نے ایک اور طرح کی نفی سے درس اثبات لیا اور اس کی بھاری قیمت بھی ادا کی۔

علامہ اقبال کے بموجب انسان کا جنت سے نکلنا—— انسان اور اس کے ساتھ ساتھ خود کائنات کے لیے بھی سودمند ثابت ہوا۔ اگر آدم جنت ہی میں رہتا تو اس کی عمر عزیز محض ایک لاڈلے بچے کی مانند بسر ہوجاتی کیونکہ جنت میں کسی چیز کی کمی نہ تھی۔ اس لیے آرزو اور تمنا بھی نہ تھی۔ جب آرزو اور تمنا نہ تھی تو پھر ان کے حصول کے لیے سعی بھی نہ تھی، نہ داغ ناکامی اور نہ ہی حصول کی شادمانی! الغرض، آدم جنت میں محض ایک بچہ کی مانند ہوتا، ایسا بچہ جو نہ کبھی بالغ ہوتا اور نہ ہی اپنی خفیہ صلاحیتوں اور اپنے وجود کے امکانات سے آگاہ ہوتا۔ یہ سب اس وقت تک تھا جب وہ تابع فرمان رہا۔ لیکن حکم عدولی کے ساتھ ہی یکسر طور پر انداز زیست تبدیل ہو جاتا ہے اور تب اچانک بجلی کے کوندے کی مانند اسے اپنے وجود میں خوابیدہ توانائی کا احساس ہو جاتا ہے، دل درد و داغ و آرزو و جستجو کے طوفانوں سے محشربداماں ہو جاتا ہے۔ آنکھ خواب دیکھنا سیکھتی ہے تو ذہن تسخیر فطرت کی تدبیریں سوچتا ہے—— یوں دیکھیں تو ابلیس کے انکار کی مانند آدم کے انکار میں بھی علامہ نے نفی سے اثبات کے سفر کا آغاز دیکھا ہے۔ جبھی تو جب "فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں" (بال جبریل : کلیات ص ۴۲۳) تو یہ کہتے ہوئے :

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی

اگر آدم حکم عدولی کا مرتکب نہ ہوتا اور وہ تمام عمر جنت ہی میں بسر کرتا تو مسجود ملائک ہونے کے باوجود بھی اس پر اپنی فطرت کی سیمابی خصوصیات اور سرشت میں کوکبی اور مہتابی امکانات منکشف نہ ہو پاتے۔ اسی لیے تو جب "روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" (بال جبریل۔ کلیات اقبال' (اردو) ص ۴۲۴) تو اس مخمس کے ٹیپ کے مصرعوں میں یوں گویا ہوتی ہے:

بے تاب نہ ہو معرکہ بیم و رجا دیکھ!

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ!

تعمیر خودی کر اثر آہ رسا دیکھ!

اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ!

ہے راکب تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ!

اس نظم کے ٹیپ کے مصرعوں سے مرتب ہونے والا یہ "مخمس" انسان کے بارے میں علامہ کے رویے کی تفہیم کے لیے ایسے پانچ نکات مہیا کرتا ہے جو اپنے اجمال میں تفصیلات کا جہاں لیے ہوئے ہیں۔

کسی بھی مفکر کے مختلف النوع تصورات یوں ہی اچانک معرض وجود میں نہیں آجاتے بلکہ ان کے تدریجی ارتقا کے پس پردہ مفکر کا ارتقائی شعور نظر آتا ہے۔ چنانچہ علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جن تصورات نے بعد میں اتنی پختگی حاصل کر لی کہ اب وہ فکر اقبال میں اساسی اہمیت حاصل کر چکے ہیں۔ وہی

تصورات فکر و شعور کے ابتدائی دور میں مجمل طور پر اظہار پاتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ "بانگ درا" (ص: ۸۱) کی نظم "سرگزشت آدم" کا مطالعہ کرنے پر احساس ہوتا ہے کہ انہیں زوال آدم سے وابستہ امکانات اور مضمرات کا احساس تو ہے مگر ابھی تک وہ اس "زوال" کو کسی فلسفہ کی بنیاد نہیں بنا سکے' اس کی سیدھی سی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک خود ان پر بھی اپنے فلسفہ عمل سے وابستہ تمام جزئیات آشکار نہ ہوئی تھیں۔ ہر چند کہ "سرگزشت آدم" جنت سے نکلنے کے بعد آدم کی تگ و دو بیان کرتی ہے مگر اس تگ و دو کے پس پردہ بطور محرک کارفرما عشق کی تڑپ اور خودی کی مستی کا فقدان نظر آتا ہے:

سنے کوئی مری غربت کی داستاں مجھ سے
بھلایا قصہ پیمان اولیں میں نے
لگی نہ میری طبیعت ریاض جنت میں
پیا شعور کا جب جام آتشیں میں نے
رہی حقیقت عالم کی جستجو مجھ کو
دکھایا اوج خیال فلک نشیں میں نے
ملا مزاج تغیر پسند کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے

ان ابتدائی اشعار میں انسانی جدوجہد کے متنوع مظاہر کی داستان سنانے کے بعد علامہ نے اختتام یوں کیا ہے:

مگر خبر نہ ملی آہ! راز ہستی کی
کیا خرد سے جہاں کو تہ نگیں میں نے
ہوئی جو چشم مظاہر پرست وا آخر
تو پایا خانہ دل میں اسے مکیں میں نے

آخری اشعار سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے نزدیک اس وقت انسانی جدوجہد اور سعی و عمل کا مقصود صرف "راز ہستی" جاننا تھا اور یہ راز بھی بالاخر "خانہ دل میں مکیں" ملتا ہے۔

اس دور کی ایک اور نظم "انسان اور قدرت" (بانگ درا: ص ۵۴) کے مطالعے سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ ابھی تک علامہ انسانی زندگی کے مقاصد خاص اور غایت آدم کے اس تصور تک نہیں پہنچ پائے جس نے فکری پختگی کے بعد انہیں زوال کی نفی سے اثبات لینے والا تخلیقی شعور عطا کیا کیونکہ اس نظم کے آدم کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے:

نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں
کیوں سیہ روز' سیہ بخت' سیہ کار ہوں میں

جس پر بزم قدرت اسے یہ نکتہ سمجھاتی ہے:

ہائے غفلت! کہ تری آنکھ ہے پابند مجاز
نازیبا تھا تجھے تو ہے مگر گرم نیاز
تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے' پھر نہ سیہ کار رہے

"بانگ درا" ہی کی ایک اور نظم ہے "انسان" (ص: ۱۳۶)۔ اس میں بھی انسان ابھی تک ایک خاص نوع کی بے چارگی کا شکار نظر آتا ہے اگرچہ "انسان کو راز جو بتایا" مگر اس کے ساتھ ساتھ "راز" اس کی نگاہ سے چھپایا بھی ہے۔ اس کے بعد مختلف مظاہر فطرت کے ذوق نمو کی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ جب کہ انسان کا یہ حال ہے:

کوئی نہیں غمگسار انسان کیا تلخ ہے روزگار انسان

ان نظموں میں آدم اس چیلنج سے ابھی دور نظر آتا ہے جس نے اسے تسخیر فطرت پر مائل کرکے اس دنیا میں اپنے لیے ایک سے زائد جنتیں تعمیر کرنے کا جذبہ تخلیق پیدا کیا' اس طرح ابھی تک اقبال نے خود سے بھی بیگانگی اختیار نہیں کی کیونکہ اس کی امداد سے آدم جہان کو "تہ نگیں" کرتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جیسے جیسے خیال و نظر میں پختگی پیدا ہوتی گئی ویسے ہی علامہ کے افکار و تصورات میں صراحت اور اس کے ساتھ ساتھ ان سے وابستہ جزئیات کے ادراک میں بھی گہرائی پیدا ہوتی گئی حتیٰ کہ "پیر و مرید" (بال جبریل۔ کلیات ص: ۱۳۴) کی صورت میں پیر رومی اور مرید ہندی کا جو مکالمہ ملتا ہے' اس میں وہ مختصر ترین الفاظ میں اس بلیغ انداز سے "

سر۔ آدم" افشا کرتے ہیں:

مرید ہندی:

سر آدم سے مجھے آگاہ کر
خاک کے ذرے کو مہر و ماہ کر!

پیر رومی:

ظاہرش را پشہ آدم بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ

مرید ہندی:

خاک تیرے نور سے روشن بصر!
غایت آدم خبر ہے یا نظر؟

پیر رومی:

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است

علامہ اقبال کے تخلیقی وجدان نے فکر و نظر کی صورت میں جو جو اعجاز دکھائے ان کا مطالعہ اگر ایک طرف تخلیقی عمل کی پراسراریت سے آگاہ کرتا ہے تو دوسری طرف اس نکتہ غریب کو روشنی میں لاتا ہے کہ عظیم تر تخلیقی صلاحیتوں کی حامل شخصیت نالے کو پابند نے نہیں کرسکتی، بلکہ اس کے برعکس اس کا انداز فغاں ہی چمن کی طرز فغاں کا تعین کرتا ہے۔ علامہ اقبال کی ذات کی تعمیر میں اسلام اور ان کی تخلیقی شخصیت میں قرآن مجید نے جو اساسی کردار ادا کیا وہ اتنا واضح ہے کہ بطور خاص اسے اجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اپنی فکر کے اثباتی پہلوؤں کی وضاحت کے ضمن میں انہوں نے مسلمات سے انحراف بھی کیا۔ اسی لیے تو حافظ شیرازی پر اعتراضات کرکے انہوں نے خواجہ حسن نظامی اور اکبر الہ آبادی جیسی شخصیات کی مخالفت مول لینے کی جرات کی، وہ لفظ اور معانی کی دوئی کے قائل نہ تھے جب کہ ملا محض لفظ کو لیتا ہے۔ جبھی تو علامہ کی مخالفت میں اس عہد کا ملا پیش پیش نظر آتا ہے جس کی انتہا تکفیر کی صورت میں ہوئی۔

اس تمہید کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ پکا مسلمان ہونے کے باوجود انہوں نے اپنے آدم کو محض عبد نہ رہنے دیا۔ اس امر کے باوجود کہ وہ مقام بندگی دے کر شان خداوندی(۷) لینے کے حق میں نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب وہ لذت عبادت کی بات کرتے ہیں لیکن جہاں تک کاروبار حیات میں انسان کی مرکزی حیثیت کا تعلق ہے تو وہ بندگی کے خوگر انسان کو نہ صرف یہ کہ خدا سے ہم کلام کرا دیتے ہیں بلکہ اس حد تک لے جاتے ہیں کہ وہ خدا سے شکوہ بھی کرتا ہے اور دل کھول کر طعنہ زنی بھی' وہ اپنی خدمات بھی گنواتا ہے اور جواب میں وفا نا آشنائی کی بنا پر اسے ہرجائی بھی قرار دیتا ہے۔ نظم شکوہ اپنے مزاج کے اعتبار سے واسوخت سے قریب تر نظر آتی ہے مگر کیا واسوخت کہ علامہ نے اسے قومی مرثیہ کا نقطۂ عروج بنا دیا۔

مسلمان عبادت کی صورت میں خدا کے کلام کی تلاوت کرتا ہے تو صوفی کی ریاضت ایک طرح کی خود کلامی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ حلاج کی ''طواسین'' اسی انداز کی ایک بے حد خوبصورت خود کلامی ہے' ابن عربی کی ''فصوص الحکم'' بھی ایک اور انداز کی خود کلامی ہے لیکن مسلم مفکرین میں علامہ اقبال اسی بنا پر نمایاں ترین حیثیت اختیار کر جاتے ہیں کہ انہوں نے آدم خاکی کو خدا سے ہم کلام کرا دیا۔ مگر یہ مکالمہ عاجزی' انکساری اور عبودیت کے لیے نہیں بلکہ اپنے وجود کے اثبات اور ذات کے اظہار کے لیے ہے۔ پہلے انسان عالم آب و خاک و باد سے مکالمہ کرتا ہے:

عالم آب و خاک و باد! سر عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شب درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانہ روز گار پر بار گراں ہے تو کہ میں؟
تو کف خاک و بے بصر! میں کف خاک و خود نگر!
کشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں؟

بادی النظرمیں یہ اشعار انسان کی تعلی معلوم ہوتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ

بات اتنی سیدھی اور سطحی نہیں ہے۔ اگر ہم ان اشعار کے بعض کلیدی الفاظ اور استعارات پر غور کریں تو علامہ ان کے پردے میں بہت گہری بات کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ "سحر" "اذاں" "نمود" "بارگراں" "خود نگر" اور "آب رواں" کے حوالے سے وہ انسان کی جمود شکنی کی صلاحیتوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ "انسان" بھی اگرچہ "کف خاک" ہے مگر وہ "بے بصر" نہیں، کہ وہ "خود نگر" ہے اور اسی لیے تو "کشت وجود" کے لیے "آب رواں" وہ ثابت ہوتا ہے لیکن—— "عالم آب و خاک و باد" سے خطاب کے بعد جب علامہ ان کے خالق سے مکالمہ آراء ہوتے ہیں تو لہجہ کی چبھن نمایاں تر نظر آتی ہے۔ کیا یہ اشعار انسان اور خدا کے تعلقات میں ایک نئے باب کی حیثیت نہیں رکھتے؟

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسے صبح ازل انکار کی جرات ہوئی کیونکر؟
مجھے معلوم کیا! وہ راز داں تیرا ہے یا میرا؟
محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

پہلے دو اشعار میں "اگر کج رو ہیں انجم" اور "ہنگاہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی" کہہ کر علامہ نے انسانی دنیا کو آسمانی دنیا پر فوقیت دی ہے۔ وہ دنیا جہاں دن رات انکار ہوتا ہے اور اس دنیا کا کچھ نہیں بگڑتا مگر آسمانی دنیا میں ابلیس کے ایک انکار سے ہلچل مچ جاتی ہے۔ چوتھے شعر میں انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ مذہب اور اس کے لوازم خدا کے سہی لیکن اپنے "حرف شیریں" کے باعث انسان محض کتاب خواں رہنے کی حیثیت سے بلند ہو جاتا ہے اور آخر میں وہی محبوب تصور کہ یہ انسان ہی تو ہے جس

نے اس دنیا کو حقیقی معنوں میں دنیا بنایا ہے۔ ان اشعار میں علامہ نے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو جس بلیغ انداز سے اجاگر کیا ہے اس کی بنا پر یہ مختصر غزل ایک طرح سے رزمیہ انسان کی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ اگر "کج رو ہیں انجم" میں ایک طرح کا طعنہ ملتا ہے مگر انسان فکر جہاں اس لیے نہیں کرتا کہ یہ "جہاں تیرا ہے یا مرا؟" مگر "محاورہ مابین خدا و انسان" میں ایک طویل تخلیقی جست کے بعد انسان اس مقام تک پہنچ چکا ہے جہاں وہ اپنے دست کار ساز سے فطرت کی کجی کو راستی میں تبدیل کر کے اس کی خامیاں دور کرتا نظر آتا ہے۔یوں کہ خود یہ عمل ہی انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کا آئینہ ثابت ہوتا ہے اور وہ نظام کائنات میں اپنی برتری بھی ثابت کرتا ہے۔ خود لفظ "محاورہ" بھی خاصہ معنی خیز ہے کہ F. Steingass کی لغت کے بموجب لفظ محاورہ کا مطلب گفتگو اور مکالمہ کے ساتھ ساتھ جواب دینا بھی ہے۔ اگر چھ اشعار کی اس مختصر نظم کو "شکوہ" اور "جواب شکوہ" جیسی طویل نظموں کے بعد پڑھیں تو اس نظم میں انسانی صورت حال تبدیل شدہ نظر آتی ہے۔ "شکوہ" خوگر حمد کا تھوڑا سا گلہ تھا اور "جواب شکوہ" خدا کا جواب، مگر "محاورہ مابین خدا و انسان" میں خدا انسان سے شکوہ کرتا ہے اور انسان اس کے جواب میں اپنے تخلیقی ہنر سے فطرت کی خامیاں دور کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یوں "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کی صورت میں انسان نے خدا سے جس مکالمہ کا آغاز کیا تھا وہ کئی برس کی تخلیقی پختگی کے بعد "محاورہ مابین خدا و انسان" میں منقلب صورت میں تکمیل پاتا نظر آتا ہے —— نظم پیش ہے۔(۸)

خدا

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم!
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

جب انسان اپنی تخلیقی فعلیت کی بنا پر تسخیر فطرت کا اہل ثابت ہوگیا اور جدت طبع سے اس نے ایجادات و اختراعات کا سلسلہ بھی شروع کر دیا اور بالاخر وہ خدا سے ہم کلام بھی ہوگیا' طعنہ زن بھی ہوگیا تو پھر —— ؟ پس چہ باید کرد؟ یہی وہ فکری دوراہا ہے جہاں اقبال سے پہلے نطشے پہنچتا ہے لیکن اس کا بشر نشہ ذات میں یوں سرشار ہوا کہ خدا کی موت کا اعلان کرکے خود فوق البشر بن گیا' لیکن نطشے اپنی تمام فطانت کے باوجود یہ نہ سمجھ پایا کہ یوں وہ فوق البشر ہوکر باقی لوگوں سے کٹ کر رہ گیا۔ چنانچہ فوق البشری کا اعلان ایک طرح کا غیر سماجی رویہ ثابت ہوتا ہے۔ اس ضمن میں یہ بھی واضح رہے کہ بحیثیت بشر اس کا رقیب خدا نہیں بنتا۔ اسی لیے اسے خدا کے مدمقابل آنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے۔ لیکن نطشے عقل و خرد کا پروردہ تھا اسی لیے وہ اس رمز بلیغ کو نہ سمجھ سکا اور یوں انسان کی برتری ثابت کرنے کے لیے اسے خدا کے وجود سے انکار کرنا پڑا۔ جب کہ اس کے برعکس علامہ کی وجدانی بصیرت اور عشق انہیں اس خطرناک فکری دوراہے پر صراط مستقیم کے انتخاب کی صلاحیت عطا کر دیتا ہے' اسی لیے تو ان کا انسان تخلیقی صلاحیتوں کے بھرپور اظہار اور تسخیر فطرت کے باوجود مرد مومن بن کر خدا کا نائب بننے کو وجہ افتخار گردانتا ہے۔ اسی لیے اگر ایک طرف یہ صورت ہے:

عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں' یہ ستارے' یہ نیلگوں افلاک! (۹)

جس کی تخلیقی ترقی کا یہ عالم ہے:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے (۱۰)

اور جس کی انتہا یہ ہے:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک (۱۱)

مگر انسان اپنی تمام تخلیقی فعالیت، تسخیر فطرت اور ہر دم سیماب پا رکھنے والے جنون کے باوجود خدا کا باغی نہیں بنتا کیونکہ وہ بنیادی طور پر مسلمان ہے اور اس لیے بھی کہ کلمہ طیبہ "من و تو" مٹا دیتا ہے:

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الا ہو (۱۲)

اسی لیے تو وہ مقام بندگی کو متاع بے بہا سمجھتا ہے:

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی (۱۳)

اس درد و سوز و آرزومندی نے انسان میں جس جذب و مستی کو پیدا کیا وہ صرف انسان کے قلب سوزاں سے ہی مخصوص ہے بلکہ یہ تو فرشتوں کے بس کا بھی روگ نہیں ہے:

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ (۱۴)

مگر اس مقام بندگی کی لذت اور جذب و مستی کے کیف کے باوجود علامہ انسان کی تخلیقی فعلیت پر کسی طرح کا حرف نہیں آنے دیتے۔ چنانچہ ان کا انسان تخلیقی ہنر اور ایجاد و اختراع سے اس دنیا کو خوب سے خوب تر بنائے جاتا ہے۔ وہ راز کن فیکون ہی نہیں بلکہ وہ خود "کن" کہنے والا بھی ثابت ہوتا ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہوا کسی مرد خدا نے تمام (۱۵)

علامہ اقبال کے بموجب انسان کی تخلیقی فعلیت نہ صرف اس کے اپنے وجود کے

اثبات' ذات کی تکمیل اور شعور کی پختگی کے لیے ضروری ہے بلکہ اس کے ساتھ تخلیق ایسا آئینہ بھی ثابت ہوتی ہے جس میں انسان اپنے تخلیقی ہنر کے حسن کا نظارہ بھی کرسکتا ہے اور پھر ان سب پر مستزاد یہ کہ تخلیق کے ذریعہ وہ اس خالق کی روایت پر عمل پیرا ہوتا ہے جس نے کبھی اسے حکم عدولی کی سزا میں جنت سے نکالا تھا۔ چنانچہ ''مرقع چغتائی'' (لاہور ۱۹۲۸ء) کے انگریزی پیش لفظ میں انھوں نے فن' فن کار' فطرت اور خدا کے باہمی تعلق کو یوں اجاگر کیا:

''مرئی کو غیر مرئی کی صورت میں پذیری کی اجازت دینا اور وہ جستجو جسے علمی اصطلاح میں فطرت سے مفاہمت کا نام دیا جاتا ہے انسانی روح پر فطرت کی برتری تسلیم کرلینا ہے۔ قوت تو فطرت کے مہیجات کی مزاحمت سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان کی عمل پذیری کا شکار بننے سے۔ زندگی اور صحت اس مزاحمت میں پوشیدہ ہے جو ''ہے'' کے مقابلہ میں ''ہونا چاہیے'' کی تخلیق کرتی ہے۔ اس کے سوا باقی سب انحطاط اور موت ہے۔ خدا اور انسان دونوں ہی تخلیق مسلسل سے زندہ ہیں:

حسن را از خود برون جستن خطاست
آنچہ می بایست پیش ما کجاست؟ (۱۶)

انسانیت کے لیے موجب خیرو برکت بننے والا فن کار زندگی سے مزاحم رہتا ہے۔ وہ خدا کا ہم نفس ہے اور اپنی روح میں زمان اور کونین کو محسوس کرتا ہے۔ فشطے (Fichte) کے الفاظ میں ایسا فن کار ''فطرت کو مکمل' وسیع اور معمور دیکھتا ہے جب کہ اس کے برعکس وہ ہے' جسے تمام اشیاء اپنے حقیقی وجود کے برعکس خام' محدود اور خالی نظر آتی ہیں۔''

''عصر جدید فطرت سے اکتساب کرتا ہے لیکن فطرت تو محض ''ہے'' اور اس کی کارکردگی بنیادی طور پر ''ہونا چاہیے'' کے لیے ہماری کاوشوں کی راہ میں روڑے اٹکانا ہوتا ہے لیکن فن کار کو اپنے وجود کی گہرائیوں سے یہی تو دریافت کرنا ہوتا ہے۔ جہاں تک اسلام کی ثقافتی تاریخ کا تعلق ہے تو یہ میرا عقیدہ ہے کہ صرف فن عمارت کی استثنائی مثال سے قطع نظر اسلام کے

فن (موسیقی، مصوری حتیٰ کہ شاعری بھی) کو ابھی جنم لینا ہے ـــــ ایسا فن جو "تخلقوا باخلاق اللہ" سے انسان میں ربانی صفات کا انجذاب کرتے ہوئے "اجر غیر ممنون" سے آرزو کی بے کرانی سے ہم کنار کرتا اور پھر بالآخر اس کے لیے دنیا میں نیابت الٰہی کا منصب حاصل کر لیتا ہے:

مقام آدم خاکی نہاد دریا بند
مسافران حرم را خدا دہد توفیق (۱۷)

انسان فطرت کی تسخیر کے لیے اپنے فن اور تخلیقی صلاحیتوں سے کام لے سکتا ہے اس حد تک کہ اس سے نیابت الٰہی کا منصب بھی پا سکتا ہے اور یہ اس آدم کے لیے بہت بڑا اعزاز ہے جسے کبھی جنت سے بے دخل کیا گیا تھا، یہ راستہ جدوجہد، تحرک اور بے چینی کا ہے مگر ایک اور راستہ بھی ہے اور وہ ہے عشق کا! یہ راستہ بھی جدوجہد تحرک اور بے چینی ہی کا ہے البتہ ان کی نوعیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ تخلیق کی لذت سے سرشاری کے باوجود فن کار خدا تک نہیں پہنچ سکتا لیکن علامہ کے بموجب عشق سے نہ صرف یہ کہ انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے بلکہ عشق راستے کی تمام رکاوٹیں بھی دور کر دیتا ہے:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں (۱۸)

جہاں تک عشق اور پھر اس عشق کے اجر عظیم کا تعلق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کی افضل ترین مثال ہیں کہ افضل البشر بھی تھے اور خیر البشر بھی، وہ رحمۃ للعالمین بھی تھے اور زمان و مکان پر حاوی بھی، چنانچہ بقول علامہ:

وہ دانائے سبل ختم الرسل مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ (۱۹)

علامہ اقبال کے عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت کچھ لکھا گیا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اگر اس عشق کی نفسیاتی بنیاد تلاش کرنی ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال

آنحضرت ﷺ کی شخصیت سے ایک طرح کی نفسی تطبیق کر کے اس برتر وجود کے عشق کے سہارے اپنی ذات کی تکمیل کر رہے تھے۔ اگر ہم اس انداز سے علامہ اقبال کے عشق رسول کا مطالعہ کریں تو یہ علامہ کی زندگی میں بے حد مثبت کردار ادا کرتا نظر آئے گا!

آنحضرت ﷺ محض اس لیے برتر وجود نہیں کہ ہم ان کی امت ہیں بلکہ اس لیے کہ انہیں معراج نصیب ہوئی۔ معراج کے واقعہ کی اصل اہمیت اس امر میں پوشیدہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے عمل سے یہ ثابت کر دیا کہ جو جنت ان کے جد امجد نے گنوائی تھی، انہوں نے عشق کے انعام کے طور پر اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔ اسی لیے تو اقبال اپنے رزمیہ انسان میں اسے بے حد اہمیت دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۲۰)

انسان نے آدم کی صورت میں جس جنت کو گنوایا تھا، وہ آنحضرت ﷺ کی صورت میں اسے پا بھی لیتا ہے۔ اب فردوس گم گشتہ انساں کے ہاتھ میں تھی۔ وہ چاہتا تو وہیں رہتا مگر ابھی نامکمل اور خام دنیا کی تکمیل کا کام ادھورا تھا، اس لیے انسان جنت سے واپس آجاتا ہے بقول اقبال، حضرت عبدالقدوس گنگوہی اس رمز بلیغ کو نہ سمجھ سکے جبھی تو کہا کہ حضور ﷺ معراج سے واپس آگئے، میں جاتا تو لوٹ کر نہ آتا ــــــ لیکن انسانی عمل اور جدوجہد کا داعی اقبال اس رمز کی تہ تک پہنچ گیا جبھی تو یہ کہا:

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر (۲۱)

حواشی

۱- کلیات اقبال اردو' ص ۳۰۲

۲- ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک!
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی!

۳- اسی طلسم کہن میں اسیر ہے آدم
بغل میں اس کی ہیں اب تک بتان عہد عتیق

۴- "Readers and Writers" The New Age : 25th August 1921
مکمل مقالہ کے لیے راقم کی مرتبہ کتاب "اقبال : ممدوح عالم" ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۵- متذکرہ کتاب کا انگریزی ترجمہ ملا عبدالحمید ڈار نے "Introduction to the Thought of Iqbal" (کراچی ۱۹۶۴ء) کے نام سے کیا' راقم نے اس ترجمہ کو "فکر اقبال کا تعارف" (لاہور ۱۹۷۹ء) کے نام سے اردو کا روپ دیا۔ حوالہ اقتباس ص ۷۱ (اردو ترجمہ)

۶- کلیات اقبال (اردو)۔ ص ۴۵۲۔

۷- متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

(کلیات اقبال' اردو ص : ۳۰۶)

۸- کلیات اقبال' فارسی ص ۲۸۴۔

۹- کلیات اقبال' (اردو) ص : ۳۵۸۔

۱۰- ایضاً۔ ص ' ۳۰۲

۱۱- ایضاً۔ ص ' ۳۳۴

۱۲- ایضاً۔ ص ' ۳۰۵

۱۳- کلیات اقبال' (اردو) ص ' ۳۰۶

۱۴- ایضاً۔ ص ' ۳۱۵

۱۵- ایضاً۔ ص ' ۹۴

۱۶- کلیات اقبال فارسی' ص ۵۷۹۔

۱۷- ایضاً۔ ص ' ۵۰۵

۱۸- کلیات اقبال (اردو)۔ ص ۳۱۰

۱۹- ایضاً۔ ص ' ۳۱۷

۲۰- کلیات اقبال' (اردو) ص ۳۱۹۔

۲۱- ایضاً۔ ص ' ۲۹۹

موجودہ سیاسی بحران اور اقبال

''قومی اسمبلی میں رقص' گالیاں' باکسنگ اور ارکان آوٹ' ہنگامے کے دوران ارکان گتھم گتھا ہو گئے' ٹائیاں کھل گئیں' بٹن ٹوٹ گئے۔''

''موجودہ سیاسی بحران اور اقبال'' جیسے اہم موضوع پر مقالہ رقم کرنے لگا تو ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۴ء کے روزنامہ ''جنگ'' کی پانچ کالمی شہ سرخیاں قوم کا منہ چڑا رہی تھیں۔ ایسی اخباری سرخیاں جو اب تو ہماری اسمبلیوں کی مستقل کارروائی کی بازگشت میں تبدیل ہو چکی ہیں۔ مقام بدل جاتا ہے' اراکین بدل جاتے ہیں' ماہ و سال بدل جاتے ہیں مگر اسلوب دشنام کا رنگ چوکھا ہوتا رہتا ہے۔ علامہ اقبال نے تو بہت پہلے ہی ''الیکشن' ممبری' کونسل' صدارت'' کو ''آزادی کے پھندے'' قرار دے کر بحیثیت مجموعی جو ''نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے'' کہا تھا تو پون صدی بعد آج اس کی تلخ صداقت پہلے سے بھی زیادہ آشکار ہو چکی ہے کہ اسمبلیاں اب ''عفونت میں سنڈاس سے بدتر'' ثابت ہو رہی ہیں۔

جس ملک نے اپنی عمر کا تقریباً نصف دور عسکریت کی زد میں بسر کیا ہو اور جہاں جمہوریت محض تجربہ کی حد تک ہو تو ایسے میں جمہوریت کے کمزور پودے کی باہمی رواداری' باہمی احترام اور باہمی اتفاق کے آب حیات بخش سے آبیاری کے برعکس اسے نفرت' خشونت' دشنام اور غیظ و غضب کے آب زنگ سے سینچنا دانش مندی کا تقاضا نہیں' اس لیے نہیں کہ یہ حکمران پارٹی کے نقطۂ نظر سے معیوب ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ اگر یہی طرز عمل شعار گلشن قرار پا جائے تو سبھی خار بداماں نظر آئیں گے۔

پاکستان کے تشکیلی محرکات کیا تھے اور مذہبی' تہذیبی' ثقافتی اور اقتصادی

عوامل کی کارفرمائیاں کیا تھیں، حصول پاکستان کی جدوجہد نے کیسی کیسی قربانیاں طلب کیں، کن خونیں حالات میں پاکستان معرض وجود میں آیا اور لاکھوں افراد کیسے آگ اور خون کا دریا عبور کر کے خوابوں کی سرزمین میں وارد ہوئے —— یہ سب اس زندہ تاریخ کے ابواب ہیں جس میں ہم سب کردار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے اس ضمن میں تکرار اور اعادہ کی ضرورت نہیں، لیکن اس امر کا تعین تو کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کس قسم کا پاکستان چاہتے تھے؟

تاہم اس نوع کے مطالعات کے ضمن میں ایک الجھن بھی ہے۔ علامہ اقبال کے افکار و تصورات کی مشترک فکری اساس اور مخصوص تاریخی تناظر فراموش کر کے اور ان کے پیغام کی کلیت سے صرف نظر کر کے اجزا کی صورت میں افکار و تصورات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں کلیات اقبال کو ڈیپارٹمنٹل سٹور کی حیثیت دے کر حسب منشاء اشعار اور مطالب و معانی اخذ کیے جاتے ہیں۔ اسی لیے متضاد خیالات، برعکس نظریات اور متناقض آراء کے لیے کلام اقبال سے شواہد تلاش کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ حاکم محکوم، ظالم مظلوم، قائد عوام، معلم طالب علم، ملا سوشلسٹ، شوہر بیوی سبھی اقبال سے جو شہادت حاصل کرتے ہیں تو بنیادی وجہ فکر اقبال کا تضاد نہیں بلکہ فکر اقبال کی کلیت اور اس کے درست تاریخی تناظر سے صرف نظر ہے۔ معروف اور قابل اقبال شناسوں کی استثنائی مثالوں سے قطع نظر بالعموم اشعار سے سطحی مفاہیم اخذ کیے جاتے ہیں۔

میں نے جس بات پر اعتراض کیا فیض احمد فیض اسی کے معترف نظر آتے ہیں کیونکہ یہ میری سوچ کے برعکس ہے اس لیے توازن کے لیے فیض کے مضمون "ہماری قومی زندگی اور ذہن پر اقبال کے اثرات" سے اقتباس پیش ہے:

"....میں یہ سمجھتا ہوں کہ انہوں نے ہمارے ہاں قریباً ہر مکتب فکر کو متاثر کیا ہے۔ اہل تعصب نے ان سے اپنا تعصب مضبوط کیا، اہل نظر نے ان سے اپنی وسعت (نظر) پیدا کی، تنگ نظروں نے ان سے اپنی تنگ نظری کی سند ڈھونڈی اور وسیع النظر لوگوں نے ان سے امداد حاصل کی۔ چنانچہ اہل ہوس نے ان کو اپنی ہوس کے لیے استعمال کیا، اہل جنوں نے اپنے

جنوں کی تائید کے لیے استعمال کیا۔ غرض کہ ہماری قومی زندگی اور ہماری ذہنی زندگی میں ان کا اثر ہر ایک مکتب فکر پر پڑا لیکن..... ان سب باتوں میں ایک بات ضرور مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ خواہ ان کے کلام کو لوگ تعصب کے لیے استعمال کریں، خواہ خاص ذاتی نقطۂ نظر سے استعمال کریں لیکن اس کے بارے میں سوچنے، اس کے بارے میں تفکر کرنے، اس کے بارے میں سنجیدگی سے غور کرنے سے کسی کو مفر نہیں ہے۔ چنانچہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کی مثال ہمارے ہاں ایک ندی یا ایک نہر کی سی نہیں ہے جو کہ ایک ہی سمت میں جا رہی ہو بلکہ ان کی مثال تو ایک سمندر کی سی ہے جو کہ چاروں طرف محیط ہے۔ چنانچہ ہم ان کو ایک مکتب فکر نہیں کہہ سکتے، ہاں ان کو ایک جامعہ سے یا ایک یونیورسٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں جس میں طرح طرح کے دبستان موجود ہیں اور طرح طرح کے دبستانوں نے ان سے فیض اٹھایا ہے۔"(۱)

جب مندرجہ بالا تحریر کی روشنی میں جمہوریت یا پاکستان میں جمہوریت کی بات کی جائے تو علامہ اقبال کے وہ تمام اشعار ذہن میں آ جاتے ہیں جن میں انہوں نے جمہوریت کو ہدف بنا کر اس کا مضحکہ اڑایا۔ چنانچہ علامہ کے "جمہوریت کش" اشعار تو بلاشبہ پاکستان کی جمہوریت ہی کے بارے میں کہے گئے لگتے ہیں۔

یہ ایک تلخ حقیقت اور قومی زندگی کا المیہ ہے کہ پاکستان میں جمہوریت بطور ایک مثالی تصور عنقا رہی ہے اور یہ جو عسکریت کے طویل وقفوں کے بعد جمہوریت حباب آسا ابھرتی بھی ہے تو اسے مثالی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اس ضمن میں جمہوریت کو تقویت دینے والے اداروں کا اساسی کردار فراموش کر دیا جاتا ہے۔ آمروں سے تنگ آئی ہوئی قوم جمہوریت طلب کرتی ہے لیکن جمہوریت میں جب سیاست دانوں کا جمعہ بازار لگتا ہے تو—— مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے؟ والی حالت ہو جاتی ہے۔ یوں آمریت کے ساتھ ساتھ سلطانی جمہور کے زمانہ میں بھی علامہ اقبال کے نفی جمہوریت والے اشعار کا چرچا رہتا ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتار اعضائے مجالس الاماں !
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

○○

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

○○

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟
ز موراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید؟

ان جمہوریت کش اشعار سے یہ سوال پیدا ہونا لازم ہے کہ علامہ اقبال جیسا روشن خیال مفکر جمہوریت کو کیوں مسترد کر رہا تھا اور وہ بھی ایسے سخت اسلوب میں' ہم علامہ کے بر عکس آج اتنے سخت الفاظ استعمال نہیں کرتے کہ ہم "خر" کے بجائے "اسپ" کہتے ہیں زیادہ عزت افزائی مقصود ہو تو "ہارس" کہہ لیتے ہیں۔ اس نوع کے اشعار کا فائدہ (یا نقصان) یہ ہوتا ہے کہ جہاں ان سے آمریت کو جواز اور تحفظ ملتا ہے

وہاں یہ بھی ہے کہ آمریت کے ستائے جب کبھی بھی جمہوریت کا پودا سینچنے لگتے ہیں تو ایسے اشعار نہ صرف آڑے آتے ہیں بلکہ آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقہ کی جمہوریت کشی کے لیے قوی دلیل کی صورت بھی اختیار کر لیتے ہیں اور اس کا بنیادی سبب وہی ہے جس کی طرف مضمون کی ابتدا میں اشارہ کیا گیا کہ علامہ اقبال کے افکار کے مخصوص تاریخی تناظر اور زمانی پس منظر کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا اور یہ بنیادی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ انہوں نے غلام ہندوستان میں شاعری کی اور آزادی سے پہلے خالق حقیقی سے جا ملے۔ وہ آج اگر زندہ ہوتے' انہوں نے آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو اس انداز کے اشعار پر دوبارہ غور کرتے :

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

عام تصور کے برعکس جمہوریت جداگانہ سیاسی عمل نہیں بلکہ یہ وطنیت اور قومیت سے تشکیل پانے والی اس سیاسی مثلث کا ایک زاویہ ہے جو اپنی اساس میں مغربی ہی نہیں بلکہ افلاطون جتنی قدیم بھی ہے۔

اس ضمن میں کلام اقبال سے استفادے میں سب سے بڑی الجھن یہی پیش آتی ہے کہ اقبال وطن' قوم' جمہوریت —— تینوں کے مخالف ہیں جبکہ گذشتہ نصف صدی میں مسلم ممالک میں مغربی استبداد کے خلاف تمام تحریکیں قومیت اور وطن کی داعی تھیں۔ یہ الگ بات ہے کہ حصول اقتدار کے بعد بالعموم تیسری شرط جمہوریت سے اغماض ہی برتا گیا حتیٰ کہ پاکستان بھی جداگانہ وطن کے نام پر حاصل کیا گیا تھا لیکن علامہ اقبال ان سب کو مغربی سیاست کے تصورات ہونے کی بنا پر مسترد کر دیتے ہیں :

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

"حرف اقبال" سے قوم کے ضمن میں متعلقہ اقتباسات پیش ہیں :

"قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔"
(ص : ۱۷۳)

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں قرآن حکیم میں جہاں جہاں اتباع اور شرکت کی دعوت ہے وہاں لفظ ملت یا امت وارد ہوتا ہے۔ کسی خاص قوم کے اتباع یا اس کی شرکت کی دعوت نہیں۔" (ص: ۲۵۷)

"قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت جاذب ہے اقوام کی اور خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔" (ص: ۲۵۹)

اور آخری بات مختصر نظم "مذہب" کے حوالے سے:

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

ہمارا المیہ یہ ہے کہ آج پاکستان کو سب سے زیادہ خطرہ غیر ملکی ایجنٹوں اور تخریب کاروں سے نہیں بلکہ ان مذہب نما سیاسی جماعتوں سے ہے جن کے رہنما کلاشن کوف بردار محافظوں کے نرغے میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ امر فراموش کر کے موت اور زندگی خدا کے ہاتھ میں ہے اور جن کے "مجاہدین" نمازیوں کو سجدہ کی حالت میں گولیوں سے بھون ڈالتے ہیں۔ آج پاکستان میں اسلام کو غیر مسلموں کے برعکس مسلمانوں کے ہاتھ زک پہنچ رہی ہے۔ جہاں تک اقبال کی مثالی ملت کا تعلق ہے تو نیل کے ساحل سے لے کر تابہ خاک کاشغر کے برعکس ہم تو راوی کے ساحل سے لے کر تابہ خاک کراچی بھی متحد نہیں۔

کبھی کبھی تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم قومی مسائل کو اقبال کے اشعار سے کیموفلاج کر رہے ہیں اور تلخی حیات پر فکر اقبال کی شکر چڑھا رہے ہیں۔ ادھر قوم کے پنساریوں نے اقبال کے اشعار کو سونٹھ کی گانٹھ میں تبدیل کر کے ہر مرض کا نسخہ تیار کر

رکھا ہے۔

پاکستان میں علامہ اقبال کے جمہوریت کش اشعار سے آمریت کو تقویت دیتے وقت یہ اساسی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ علامہ نے غلام ہندوستان میں مسلمانوں کی عددی اقلیت کی بنا پر جمہوریت کے خلاف اشعار لکھے تھے (اس کے ساتھ ہی یہ بھی بھلا دیا گیا ہے کہ خود قائداعظم پارلیمانی جمہوریت کے علمبردار تھے) علامہ اقبال محض سیاسی نعرہ باز نہ تھے بلکہ سیاسی مفکر تھے اس لیے وہ کانگریس کی ہم نوا مذہبی جماعتوں کے دینی رہنماؤں کے برعکس اس امر کا ادراک کر سکتے تھے کہ ہندو غلبہ کی صورت میں کانگریس کی جمہوریت میں مسلمانان ہند کے لیے فلاح نہیں (جیسا کہ اب عملاً ہندوستان میں ہو رہا ہے) اس لیے نفی جمہوریت والے اشعار کی سیاسی اہمیت سے قطع نظر زمانہ تحریر کے سیاسی اور عمرانی حالات سے صرف نظر کر کے انہیں ان کی ظاہری حیثیت میں بطور سند استعمال کرنا بھی درست نہیں۔ یہ علامہ کے مفکرانہ مرتبہ میں کمی کے مترادف نہیں بلکہ اسے کلام اقبال کی کورانہ تقلید کے برعکس "اجتہاد" کا ایک انداز سمجھا جانا چاہئے۔ کلام اقبال سے استفادہ کے ضمن میں "اجتہاد" اس لیے اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ زمانی اور تاریخی تغیرات کی بنا پر متغیر تناظر اشعار کے پیغام کی نوعیت، افادیت اور شدت میں کمی بیشی کر سکتا ہے۔ افکار و تصورات کی دنیا میں کسی بھی نکتہ کو حرف آخر نہیں قرار دیا جا سکتا کہ خود علامہ ہی کے الفاظ میں ——

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں۔

علامہ اقبال جمہوریت کے عملی روپ سے بیزار تھے اس کے مثالی تصور کے مخالف نہ تھے۔ چنانچہ "ہندوستان ریویو" (جلد ۲۰-۱۹۰۹ء) میں مقالہ بعنوان "اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین" میں وہ رقم طراز ہیں:

"... اسلام محض ایک مجموعۂ عقائد نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ یہ ایک امت ہے..... اسلام کی رکنیت کا تعلق نہ پیدائش سے ہے نہ مقامیت سے نہ وطنیت سے بلکہ یہ رکنیت عبارت ہے عقائد کے اشتراک سے..... ایسی امت کے لیے بہترین طرز حکومت جمہوریت ہی ہو گی جس کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک عملی طور پر ممکن ہو آزادی

فراہم کر کے آدمی کو اپنی فطرت کے تمام ممکنات کو ترقی دینے کا موقع دیا جائے.... اسلام کا اہم ترین پہلو بحیثیت ایک سیاسی نصب العین جمہوریت ہے۔"

اسی مجلّہ میں ایک اور مقالہ "اسلام میں سیاسی فکر" (۱۱-۱۹۱۰ء) میں بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا:

"اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع سیاسی حاکمیت کی کفیل و امین امت ہے اور جو عمل انتخاب کنندگان اپنا امیر چننے کے سلسلہ میں کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حاکمیت کو ایک ایسی معین و ممیز شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے.... اسلام میں قانون سازی کی بنیاد جمہور ملت کے اتفاق و اتحاد رائے پر قائم ہے۔"(۲)

فکر اقبال سے استفادے کے سلسلہ میں بنیادی قباحت سہل انگاری کی پیدا کردہ ہے کہ اسلوب کے مزے دار اشعار تو سب کو یاد ہیں مگر علامہ کی نثر سے عدم توجہی برتی جاتی ہے حالانکہ نثر کو بھی افکار اقبال کی توسیع سمجھنا چاہئے۔

علامہ اقبال نے "خطبات" میں بھی ترکی کے حوالے سے جمہوریت کے مسئلے پر چھٹے خطبہ (الاجتہاد فی الاسلام) میں ارشاد فرمایا:

"سنی نقطۂ نظر سے خلیفہ یا امام کا منصب چونکہ ایک امر واجب ہے لہٰذا اس سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلہ میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر

درست ہے' اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے' ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔''(۳)

اس انداز کے مزید حوالے بھی مل سکتے ہیں چنانچہ قائداعظم کے نام مکتوب (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا:

''میرے ذہن میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینے سے ہندو مت' ہندو مت نہ رہے گا جبکہ کسی موزوں صورت اور اسلامی قوانین کی مطابقت میں سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینا اسلام کے لیے اتنا انقلابی ثابت نہ ہو گا بلکہ یہ تو اسلام کی حقیقی طہارت کی طرف مراجعت کے مترادف ہو گا اس لیے ہندوؤں کے مقابلہ میں جدید مسائل کا حل تلاش کرنا کہیں زیادہ آسان ہے۔''

اور اگر اس مراسلے کے ساتھ چھپنے خطبے کی اختتامی سطریں بھی ملا لیں تو علامہ کا تصور جمہوریت بالکل واضح ہو جاتا ہے:

''ہمیں چاہئے کہ آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سرنو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہ نمائی میں کریں تاآنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشوونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔''(۴)

اس سے بڑھ کر جمہوریت کی تعریف میں اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

تاریخ پاکستان کی کباب سیخ جیسی کروٹوں کے بعد یہ سوال نامناسب نہیں کہ ہم نے اقبال کے خواب کی تعمیر کے خاکہ میں کیسا رنگ بھرا؟ علامہ کس قسم کا پاکستان چاہتے تھے؟ اگرچہ اس ضمن میں ان کی متعدد تقاریر اور تحریروں سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے تاہم قائداعظم کے نام قلمبند کیے گئے خطوط اس ضمن میں اساسی حوالہ کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ مئی ۱۹۳۶ء۔ نومبر ۱۹۳۷ء کے درمیان قلمبند کیے گئے ۱۴ خطوط ان معنی میں یکطرفہ ہیں کہ قائداعظم کے جوابات مفقود ہیں' تاہم مسلم لیگ اور

پاکستان کے نقطۂ نظر سے ان میں خاصہ اہم مواد ملتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ جداگانہ وطن کا تصور پیش کرنے کے بعد قلمبند کئے جانے کی وجہ سے ان خطوط کی سیاسی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ ۱۹۴۲ء میں جب ان انگریزی خطوط کا مجموعہ مرتب ہوا تو اس کا دیباچہ قائداعظم نے تحریر کیا اسی سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قائداعظم ان خطوط کو کتنی اہمیت دیتے تھے۔

ذیل میں ان خطوط سے منہ بولتی سطریں بلا تبصرہ پیش ہیں:

"ہندوستان کے اندر اور باہر کی دنیا پر اس امر کی وضاحت ازحد ضروری ہے کہ اس ملک میں محض معاشی مسئلہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے تہذیبی مسئلہ ہندوستان کے بیشتر مسلمانوں کے لیے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ کم از کم اسے معاشی مسائل سے بلحاظ اہمیت کسی طرح سے بھی کمتر نہیں قرار دیا جا سکتا..... میں ہندوؤں پر یہ حقیقت واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ان کی سیاسی چالیں خواہ وہ کتنی لطیف ہی کیوں نہ ہوں ہند کے مسلمانوں کو اپنے تہذیبی تشخص سے باز نہیں رکھ سکتیں۔" (۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء)

"اسلامی قوانین کے طویل اور محتاط مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر ان قوانین کو صحیح طور سے سمجھ کر بروئے کار لایا جائے تو کم از کم ہر شخص کی بنیادی احتیاجات پوری کرنے کی ضمانت دی جا سکتی ہے لیکن اسلامی شریعت کا نفاذ اور اس کی نشوونما ایک مسلم مملکت یا مملکتوں کے قیام کے بغیر ناممکن ہے۔ کئی برسوں سے میرا یہ ایماندارانہ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میں اسے درست جانتا ہوں کہ مسلمانوں کے لئے روٹی اور ہندوستان کے لئے امن و امان اسی طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔" (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء)

"..... لیکن ان لوگوں کے ایسے حقوق تسلیم کرنے کا کیا فائدہ جن کی غربت کے مسائل حل کرنے میں یہ آئین کسی طرح سے بھی ممدومعاون ثابت نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ بے سود ہے۔" (۲۱ جون ۱۹۳۷ء)

"بالآخر مسلم لیگ کو اس امر کا فیصلہ کرنا ہو گا کہ اسے ہندوستان کے

مسلمانوں کے بالائی طبقہ کے مفادات کی نمائندگی کرنی ہے یا مسلمانوں کی اکثریت کی، جنھوں نے بہتر وجوہات کی بنا پر اب تک اس میں کسی طرح کی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا۔ ذاتی طور پر میں تو یہ عقیدہ رکھتا ہوں کہ وہ سیاسی جماعت جو مسلم عوام کی بہبود کے لیے کوئی منصوبہ نہیں رکھتی وہ عوام کی کثیر تعداد کے لئے باعث کشش ثابت نہیں ہو سکتی۔ نئے آئین کے بموجب اعلیٰ عہدے بالائی طبقہ کے بیٹوں کو جاتے ہیں، نسبتاً کم بڑے عہدے وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں، دیگر معاملات میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی بہبود کے لیے کبھی نہیں سوچا چنانچہ روٹی کا مسئلہ شدید سے شدید تر ہوتا جا رہا ہے... اس لئے مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کیسے دور ہو؟ لہذا مسلم لیگ کے تمام مستقبل کا انحصار اس کارکردگی پر ہے جو اس مسئلہ کے حل کے لیے ہو گی۔ اگر مسلم لیگ اس قسم کا کوئی وعدہ نہیں کر سکتی تو مجھے یقین ہے کہ پہلے کی مانند اب بھی مسلمانوں کی اکثریت اس سے غیر متعلق رہے گی۔" (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء)

اس خط کی آخری سطریں علامہ کی جس سیاسی بصیرت کی مظہر ہیں اس کا عملی نمونہ مسلم لیگ گزشتہ ۴۷ برس سے پیش کرتی آ رہی ہے اور جس اقربا نوازی، بے انصافی اور معاشی عدم مساوات کی طرف علامہ نے توجہ دلائی تھی اسی مسلم لیگ کا ٹریڈ مارک قرار پائی۔ جاگیرداروں، وڈیروں، نوابوں اور پیروں پر مشتمل مسلم لیگ نہ صرف یہ کہ ہر آمر کے لیے ریڈ کارپٹ میں تبدیل ہوتی رہی بلکہ اس نے عملاً تصور پاکستان کے مقاصد کی جس طرح سے نفی کی وہ ہماری قومی تاریخ میں المیہ باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال کے بدترین اندیشے کیوں اس طرح درست ثابت ہوئے کہ ان کا محولہ بالا مراسلہ آج کے اخبار کا اداریہ محسوس ہو رہا ہے۔ اس مثالی تصور کے برعکس جس کا اظہار علامہ نے چھٹے خطبہ میں کیا تھا:

"بحیثیت ایک اصول، عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کی، اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازروئے اسلام ریاست کا

مطالب ہو گا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو ان ہی معنوں میں' ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفتہ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جبر و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔"(۵)

"خلیفتہ اللہ فی الارض" کو اولوالامر آمر سے تبدیل کر دیں تو بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے۔

پاکستان میں خرابیوں کی بات کرتے وقت کل کی بجائے محض جزو پر زور دیا جاتا ہے اور تاریخ میں سے اپنی اپنی ناپسندیدہ شخصیات یا کسی مخصوص عہد کو تمام خرابیوں کا باعث قرار دے دیا جاتا ہے حالانکہ حقیقت تو یہ ہے کہ آج پاکستان جو کانٹوں بھری فصل میں تبدیل ہو چکا ہے تو اس کے بیج روز اول سے ہی بو دیئے گئے تھے۔ حکمران مسلم لیگ نے علامہ اقبال کے بدترین اندیشوں کے عین مطابق الاٹ منٹوں کی بندر بانٹ' پرمٹوں کی سیاست' سفارش' اقرباپروری کے ساتھ ساتھ عوام کے حقوق غصب کر کے قابلیت' اہلیت اور حق و انصاف کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال کر صحیح معنوں میں معاشرہ کو جاگیردار وڈیرہ اور کمی کمین میں تقسیم کرنے کی طرح ڈالی۔ قبضہ گروپ آج کی اصطلاح سہی مگر اس کی داغ بیل اسی رات ڈال دی گئی تھی جب پڑوسی نے رات کی تاریکی میں دوسرے پڑوسی کے گھر اور مال پر قبضہ کیا تھا۔ دفاتر میں سب سے پہلے محکمہ بحالیات میں رشوت کا چلن ہوا اور آج یہ زہر تمام دفتری نظام میں سرایت کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلے دن ہی سے یہاں مراعات یافتہ اور عوام کے درمیان جس خلیج کا آغاز ہوا اس میں اضافہ ہی ہوتا گیا یوں کہ آج بھی پاکستان —— داغ داغ اجالا شب گزیدہ سحر —— کی تصویر نظر آتا ہے۔

پاکستان مسلم لیگ نے بنایا تھا مگر اس کی بے بنیادی کی ذمہ دار بھی مسلم لیگ ہی قرار پاتی ہے اس لیے کہ یہ بنیادی طور پر جاگیرداروں کی جماعت تھی۔ جمہوریت ناآشنا

جاگیردار کو صرف طرہ کے کلف اور زمین سے پیار ہوتا ہے۔ اگرچہ مستند تاریخی کتب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیشتر جاگیرداروں نے غداری کے باعث انگریزوں سے زمینیں حاصل کی تھیں اور یہ بھی ریکارڈ پر ہے کہ بیشتر قائداعظم کے خلاف تھے مگر ۱۹۴۶ء تک پاکستان بننے کے امکانات واضح ہو چکے تھے لہٰذا سب مسلم لیگ میں شامل ہو گئے اور بالآخر پاکستان کو اپنی جاگیر میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گئے' اس امر کے باوجود کہ علامہ اقبال ''دہ خدا'' کے خلاف تھے۔ یہی اسمبلیوں میں آئے' یہی وزیر بنے' سول حکام کو داماد بنایا اور یوں ملک کی ۸۵ فیصد آبادی ۱۵ فیصد کے چاکروں میں تبدیل ہو کر رہ گئی۔

اگرچہ ملک میں سیاسی شخصیات نمایاں تر نظر آتی ہیں کہ یہی ملک کی تاریخ اور جغرافیہ پر براہ راست اثرانداز ہونے کے ساتھ ساتھ واقعات و حوادث کا باعث بھی بنتی ہیں' اس لیے بالعموم ان ہی کا تذکرہ رہتا ہے مگر ان شخصیات سے قطع نظر فکری سطح پر جن تضادات کو فروغ دیا گیا ان کے لیے سند بھی علامہ اقبال ہی سے حاصل کی گئی۔ اس ضمن میں عقل دشمنی پر مبنی احتساب' سائنس اور منطق سے بے گانگی' آزاد فکر اور تحقیق و جستجو کے لیے موزوں تر فضا کا فقدان' تحریر و تقریر اور صحافت پر قدغنیں' روشن خیالی پر ٹیبوز' مذہب کے نام پر نفی کا کلمہ بنا لینا——— کا بطور خاص نام لیا جا سکتا ہے۔ ان کے مضر اثرات کا بالعموم سیاست دانوں کی کرپشن یا وزیروں کے قول و فعل میں تضادات کی مانند دوٹوک انداز میں مطالعہ نہیں کیا جاتا شاید اس لیے کہ مسائل میں الجھے عوام کی اکثریت کے پاس ان سے بڑے اور فوری نوعیت کے مسائل ہوتے ہیں۔ اس فکری بنجرپن کے خوفناک نتائج اب مسجدوں کی سیاست کی صورت میں رونما ہو رہے ہیں' ملائیت فروغ پا رہی ہے اس امر کے باوجود کہ اقبال کو کافر بھی ایک ملا نے ہی قرار دیا تھا۔ خود علامہ اقبال ملا کو کیا سمجھتے تھے اس کا اندازہ ملا کی مذمت میں ان کے پرخشونت اسلوب میں کہے گئے اشعار کے ساتھ خلیفہ عبدالحکیم کی ''اقبال اور ملا'' سے بھی ہو جاتا ہے۔

آج عوام کی اکثریت کے لیے پاکستان ہتھیلی پر انگارہ کی صورت اختیار کر چکا ہے تو واحد باعث جمہوریت' اسمبلیاں' سیاسی مہم جو اور طالع آزما سیاستدان ہی نہیں بلکہ

بنیادی سبب مغل عہد سے مشابہ جاگیردارانہ نظام اپنے تمام جبر و استبداد کے ساتھ' جسے تقویت ملتی رہے خرد سوزی اور منطق دشمنی پر مبنی ذہنی رویوں سے' جو بنیاد پرستی کی اساس استوار کر کے ملائیت کے فروغ کا باعث بن کر فکر نو کی روشنی کے بجائے اندھیرے کو چراغ قرار دیتے ہیں۔ ہم نے تعمیر پاکستان کو کوٹھیوں' محلات' کارخانوں اور پلازہ کی تعمیر کے مترادف جانا یوں حاکم اور محکوم دونوں ہی "تعمیر" میں منہمک ہو گئے مگر علامہ اقبال کا یہ شعر کسی کو نہ یاد رہا:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

ہمارے ہاں ہمیشہ سے قدیم اور جدید کی کشمکش رہی ہے بقول علامہ:

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

علامہ اقبال کے اس نوع کے اشعار سے صرف نظر کے نتیجہ میں ہمارے ہاں ہمیشہ سے جہالت کا کلٹ بنا رہا ہے چنانچہ روشن خیالی کے برعکس تاریک خیالی سکہ رائج الوقت ہے۔ آج ہم ذہنی طور سے ازمنہ وسطیٰ کے تاریک یورپ کی فضا میں گویا سانس لے رہے ہیں جہاں پادریوں کا سب سے پسندیدہ مشغلہ جادوگرنیوں کا شکار تھا' جسے چاہا پکڑا اور بے دین ملحد اور کافر قرار دے کر زندہ جلا دیا' کچھ اس کے متوازی عمل یہاں بھی جاری ہے۔ علامہ اقبال ملول تھے:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

کبھی یورپ ہمارا خوشہ چین تھا آج معاملہ برعکس ہے کہ علمی تحقیق' علمی لگن اور علمی جستجو کے برعکس ہم تو علوم کا دائرہ تنگ کرتے جا رہے ہیں۔ علامہ نے کہا تھا:

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی!
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

آج عملاً اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی کے علاوہ ہم اور کیا کر رہے ہیں' اگر ہم واقعی یہ چاہتے ہیں کہ اقوام عالم میں ہم سربلند ہوں تو ہمیں قومی اور انفرادی سطح پر

اپنی ترجیحات تبدیل کرنی ہوں گی۔ ہم یورپ پر اقتصادی لحاظ سے تو برتری حاصل نہیں کر سکتے کہ ہم جاپانیوں کی مانند محنت اور دیانت کے عادی نہیں لیکن فکری طور پر تو دنیا کو بہت کچھ دیا جا سکتا ہے لیکن اس عمل کے لئے مخصوص فضا کی تشکیل کے لئے جمہوری اداروں کی تقویت اور خودمختاری کے ساتھ ساتھ کافر سازی، فتویٰ فروشی، فکری قدغنوں اور ذہنی غلامی سے آزاد معاشرہ کی تشکیل ی ضرورت ہے۔ ایسا معاشرہ جس کا بنیادی اصول دہریہ والٹیر کا یہ قول ہو ـــــ اگرچہ میں تمہاری اس بات سے تو متفق نہیں لیکن یہ بات کہنے کا حق دلانے کے لئے میں اپنی جان بھی قربان کر سکتا ہوں ـــــ سیاسی جمہوریت نہ سہی فکری جمہوریت تو میسر آ جائے۔ گر یہ نہیں تو بابا باقی کہانیوں ہیں!

وہ قوم جس نے عزم و ہمت سے دنیا کے نقشہ پر اپنے وطن کا نقش اجاگر کیا ـــــ ہوئے احرار ملت جادہ پیما کس تجمل سے ـــــ کی تصویر بن کر، آج ۴۷ برس بعد بھٹکی اور ٹھٹکی نظر آتی ہے۔ ہمارا مستقبل کیا ہو گا؟ میں جین ڈکسن تو نہیں سو غالب سے مدد چاہی تو صریر خامہ نوائے سروش میں یوں رقم طراز ہوا:

ہے موجزن اک قلزم خوں کاش یہی ہو
آتا ہے ابھی دیکھئے کیا کیا مرے آگے

حوالے:

۱۔ ''اقبال'' مرتبہ شیما مجید ص ۳۷-۳۶
۲۔ بحوالہ ''صحیفہ اقبال'' مرتبہ یونس جاوید ص ۲۵۰
۳۔ ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' ترجمہ نذیر نیازی ص ۴۳-۲۴۲
۴۔ ایضاً ص ۲۳۸
۵۔ ایضاً ص ۲۳۸

"ضرب کلیم کا تنقیدی جائزہ"

جب علامہ اقبال کے انتقال (۲۱- اپریل ۱۹۳۸ء) سے تقریباً دو برس قبل جولائی ۱۹۳۶ء میں تیسرا مجموعہ کلام "ضرب کلیم" طبع ہوا تو نام کے ساتھ ــــ "اعلان جنگ دور حاضر کے خلاف" کی ضمنی سرخی بھی تھی۔ اصل مسودہ میں "دور حاضر" کے بجائے "عصر حاضر" تھا اور "ضرب کلیم" کے بعد دائرہ میں "افکار تازہ" بھی لکھا گیا تھا (۱) "ضرب کلیم" کے لیے پہلے "صور اسرافیل" نام سوچا گیا تھا(۲) علامہ اقبال کی زندگی میں اس کا صرف ایک ہی ایڈیشن طبع ہو سکا تاہم جون ۱۹۷۹ء تک ۲۰ ایڈیشنوں کی صورت میں ۹۰۹۵۰ نسخوں کی فروخت ہو چکی تھی (۳) شاید یہ تعداد بہت مرعوب کن معلوم ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ "بانگ درا" (دسمبر ۱۹۷۹ء تک : ۱۹۳۸۲۵) اور "بال جبریل" (دسمبر ۱۹۷۸ تک : ۱۰۱۷۰۰) کے مقابلہ میں فروخت کی یہ تعداد نسبتاً کم ہے۔

کسی بھی شاعر' ادیب' مفکر یا دانشور کی کتاب کی فروخت کی تعداد یا رفتار کلام' افکار و تصورات اور نظریات کی عمومی قبولیت کا معیار نہیں قرار دی جا سکتی کہ نطشے اور فرائڈ جیسی شخصیات کبھی بھی "بیسٹ سیلر" لسٹ پر نہیں رہیں جبکہ ان کے برعکس علامہ اقبال زندگی ہی میں قبول عام کی سند حاصل کر چکے تھے عوام سے بھی اور خواص سے بھی۔ اگرچہ میں انکم ٹیکس آفیسر نہیں مگر یہ امر خالی از دلچسپی نہیں کہ ڈاکٹر صفدر محمود کے مقالہ "علامہ اقبال کا گوشوارہ آمدنی"(۴) کے بموجب علامہ اقبال کو کتابوں کی فروخت سے اتنی آمدنی ہو جاتی تھی کہ وہ اس پر انکم ٹیکس ادا کرتے تھے' سب سے زیادہ نفع بخش "بانگ درا" ثابت ہوئی جس سے ۲۵- ۱۹۲۴ء میں ساڑھے پانچ ہزار روپے اور ۳۱- ۱۹۳۰ء میں ۱۰۴۵۸ روپے کی آمدنی حاصل ہوئی۔ واضح رہے کہ علامہ

اقبال نے کار بھی اسی دوران (۲۵-۱۹۲۲ء) ہی میں خریدی تھی۔ ڈاکٹر صفدر محمود کے حساب کے مطابق علامہ نے انتقال تک کتابوں کی فروخت سے ۶۲۹۶۷ روپے حاصل کیے۔

میرا مقصد علامہ کی کتابوں کی فروخت سے حاصل شدہ آمدنی کا گوشوارہ مرتب کر کے انہیں امیر شاعر ثابت کرنا نہیں۔ ایڈیشنوں کی تعداد اور فروخت کی رقم سے صرف اس امر کا اندازہ کرانا مقصود ہے کہ علامہ نے زندگی ہی میں مقبولیت کے تمام مروج معیاروں کی بلند ترین سطح کو چھو لیا تھا۔ تصور پاکستان کے خالق ہونے یا سرکاری سرپرستی کی وجہ سے وہ مقبول یا مفکر نہیں بنے وہ ہمیشہ سے ہی ایسے تھے۔

"ضرب کلیم" کا مطالعہ کرنے پر سب سے پہلے نام کے ساتھ ضمنی سرخی—— "اعلان جنگ دور حاضر کے خلاف" کی طرف ذہن جاتا ہے۔ علامہ نے بطور خاص یہ اعلان کیوں کیا؟ یہ سوال اس لیے ضروری ہے کہ علامہ کا تمام کلام ہی اعلان جنگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اعلان جنگ بلکہ زیادہ بہتر تو یہ کہ یہ جہاد فکری محاذ پر تھا' اس ضمن میں اگرچہ انہوں نے بحیثیت مجموعی "دور حاضر" ہی سے مقاومت جاری رکھی۔ تاہم فکری اور عملی جمود اور اس کی علامت بننے والا ملا' مغربی سیاست اور وطنیت' قومیت' جمہوریت کی صورت میں اس کے سیاسی مظاہر' مسلمانوں کی اسلام سے عمومی بیگانگی اور اس کے نتیجہ میں مردہ روح اور بنجر قلب' مسلمانوں میں فرقہ واریت اور اس کی پیدا کردہ عدم رواداری اور رنگ و نسل کے تعصبات' "نوجوان مسلم" کا تعلیم اور سائنسی و عقلی علوم کے سلسلہ میں روا رکھا گیا طرز عمل—— اگرچہ بڑے اہداف تھے مگر ان کے علاوہ بھی علامہ نے ہر اس مسئلہ کو موضوع سخن بنایا جس کا بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر فرد' سماج اور عصر سے کسی نہ کسی طرح کا مثبت یا منفی تعلق بنتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے روایتی معنوں میں خود کو کبھی بھی شاعر کہلوانا پسند نہ کیا:

> "شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو بس! اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں کیا عجیب کہ آئندہ نسلیں مجھے

شاعر تصور نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ غایت درجہ کی جان کاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ وقت میں میرے لیے ممکن نہیں"(۵)

اس انداز کے جو مکاتیب ملتے ہیں ان میں علامہ نے خود کو معاصر شعری روایات سے شعوری طور پر الگ رکھنے کی جو کوشش کی اس کی وجہ سمجھنا دشوار نہیں کہ علامہ کے بموجب:

"بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ورنہ:

نہ بینی خیر ازاں مرد فرودست ،
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست" (۶)

اس لیے وہ لکھتے ہیں:

"میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعراء میں میرا شمار ہو"(۷)

برصغیر میں دوسری اور تیسری دھائی کے ادبی منظر نامہ کو ملحوظ رکھنے پر علامہ کا روایتی غزل کے دائرہ میں اسیر شعراء سے الرجک ہونا سمجھ میں آ جاتا ہے۔ ایسے شعراء جن کی متاع سخن غزل کے مسلمات کے مترادف تھی اور جن کا شعور نقد لفظی بحثوں اور عروضی مناقشوں کا اسیر تھا۔ روایتی غزل گو شعراء کی فوج ظفر موج کے ساتھ ساتھ رومانیت کی صورت میں حسن کاری کی جو کاوشیں ملتی تھیں وہ بھی علامہ کے ملی مقاصد سے متصادم تھیں البتہ یہ امر دلچسپ اور معنی خیز ہے کہ "ضرب کلیم" کا سال اشاعت برصغیر میں ترقی پسند ادب کی تحریک کا سال آغاز (لکھنؤ: ۱۵- اپریل ۱۹۳۶ء) بھی بنتا ہے یہی نہیں بلکہ بقول علی سردار جعفری "اقبال نے بھی سجاد ظہیر کی حوصلہ افزائی کی"(۸)

سجاد ظہیر نے بھی "روشنائی" میں علامہ اقبال سے اپنی عقیدت اور پہلی ملاقات کا احوال خاصی تفصیل سے قلم بند کیا ہے۔ ان کے بقول علامہ اقبال نے یہ کہا تھا:

"میرا نقطۂ نظر آپ جانتے ہیں ظاہر ہے کہ مجھے ترقی پسند ادب یا سوشلزم کی تحریک کے ساتھ ہے ہمدردی آپ لوگ مجھ سے ملتے رہیے۔"(۹)

علامہ اقبال بنیادی طور پر "ادب برائے مقصد" کے حامی تھے۔ ان کا تمام کلام اسی پر شاہد ہے، ادب برائے مقصد کے الفاظ ناپسند ہوں تو ادب برائے قوم، ادب

برائے ملت یا ادب برائے اسلام کہہ لیجئے لیکن بنیادی بات یہی ہے کہ وہ ادب میں بے معنویت کے قائل نہ تھے۔ اسی لیے ترقی پسند ادب کی تحریک کے نوجوان اور جوشیلے مصنفین سے وہ ہمدردی سے پیش آئے اور ان کے مقاصد سے دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس ادبی تناظر میں "ضرب کلیم" (یا علامہ کے کسی بھی شعری مجموعہ) کا مطالعہ کرنے پر یہ اساسی سوال توجہ طلب ہے ـــــ علامہ اقبال بنیادی طور پر مفکر تھے وہ فرد' سماج' اقدار' اداروں اور معیاروں کے بارے میں مخصوص تصورات کے حامل تھے اور ان کی روشنی میں انہوں نے افراد' اشیاء اور وقوعات کو پرکھا اور انہیں پسندیدہ یا برعکس قرار دیا۔ فلسفیانہ افکار و تصورات کو دوام حاصل نہیں چنانچہ متغیر فکری سانچوں' کسی نئے فلسفہ کے ظہور یا بدلتے سیاسی اور سماجی معائیر کے نتیجہ میں افراد' اشیاء اور وقوعات کی پرکھ کے معیار بھی تبدیل ہو جاتے ہیں یوں ان سے وابستہ فلسفہ یا انہیں سہارا دینے والے تصورات بھی بدلے زمانہ کے تقاضوں سے عدم آہنگی کی بنا پر اگر قطعی طور سے مسترد یا متروک نہیں کر دیئے جاتے تو کم از کم غیر ضروری' غیر اہم اور غیر معیاری تو ضرور ہی قرار پا جاتے ہیں۔ افراد و تصورات بھی تغیر آشنا اور افراد و معاشرہ بھی تغیر پسند ـــــ تبدیلی کے اس عمل میں افراد اور معاشرہ تیز رفتار ثابت ہوں تو فلسفہ اور اس سے متعلق افکار پیچھے رہ جاتے ہیں اگر فلسفہ اور تصورات میں تغیر کا عمل تیز ترین ہو تو افراد اور معاشرہ اس عمل کا ساتھ نہیں دے پاتے۔ تغیر کے اس عمل کی تفہیم کے بارے میں اگرچہ کوئی کلیہ تو نہیں بنایا جا سکتا تاہم بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ مغرب میں فلسفہ اور افکار و تصورات میں تغیر کا عمل مشرق کے مقابلہ میں کہیں زیادہ تیز رفتار ثابت ہوتا ہے۔

فکر اقبال کے اساسی عناصر اربعہ خودی' عشق' وجدان اور عمل کے سلسلہ میں یہ بنیادی نقطہ ملحوظ رہے کہ انہوں نے یہ اور ان سے وابستہ ذیلی تصورات غلام ہند کے مسلمانوں کے لیے مدون کئے تھے اگر وہ زندہ ہوتے تو ۱۹۹۵ء کے سال میں انہوں نے یقیناً کچھ اور ہی طرح کی شاعری کی ہوتی لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے صرف نظر بھی ممکن نہیں کہ عہد غلامی کی شاعری آزاد مملکت کے باشندوں کے لیے اب بھی چراغ ہدایت ثابت ہو رہی ہے تو یہ فکر اقبال کا اعجاز بھی ہے اور مفکر ملت کی مستقبل

بین نگاہوں کی کرشمہ سازی بھی! اس پر مستزاد یہ امر کہ علامہ اب محض پاکستان یا عالم اسلام کے شاعر کی حیثیت سے بلند ہو کر ممدوح عالم قرار پا چکے ہیں(۱۰) یہ کیوں کر ممکن ہو سکا؟ حکومت پاکستان کے سفارت خانوں کی اقبال شناسی اور سفیروں کی اقبال فہمی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے کہ علامہ اقبال کا فلسفہ ایسے تصورات پر مبنی ہے جو بیک وقت مختلف النوع سیاسی نظاموں والے ممالک اور برعکس اقدار و معائیر کے حامل معاشروں کے لیے فکر انگیز ثابت ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر علامہ اقبال دنیا کے ان چند مفکرین میں شمار کیے جانے کے قابل ہیں جن کے افکار و تصورات آفاقی صداقتوں کے امین ہونے کی وجہ سے زندہ جاوید ہو جاتے ہیں۔ اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت اسی امر کی مظہر ہے ــــ بقول فیض احمد فیض:

"اقبال کی مثال ہمارے ہاں ایک ندی یا نہر کی سی نہیں ہے جو کہ ایک ہی سمت میں جا رہی ہو بلکہ ان کی مثال تو ایک سمندر کی سی ہے جو کہ چاروں طرف محیط ہے چنانچہ ان کو ہم ایک مکتب فکر نہیں کہہ سکتے ہاں ان کو ہم ایک جامعہ ہے یا ایک یونیورسٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں جس میں طرح طرح کے دبستان موجود ہیں اور طرح طرح کے دبستانوں نے ان سے فیض اٹھایا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ مقام یعنی اتنا Impact یا اثر' جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا' ان سے پہلے کسی کو حاصل نہیں ہوا اور میں سمجھتا ہوں جب تک ان سے بڑا شاعر کوئی پیدا نہیں ہوتا۔ اس وقت تک غالباً کسی اور کو بھی یہ مقام حاصل نہیں ہو گا۔(۱۱)

"ضرب کلیم" کے تنقیدی مطالعہ کے ضمن میں یہ امر بطور خاص توجہ طلب ہے کہ موضوعات کے لحاظ سے "ضرب کلیم" ــ "بال جبریل" کی توسیع تو نظر آتی ہی ہے مگر "بال جبریل" کو شہرت دوام بخشنے والی بعض نظموں یعنی "مسجد قرطبہ" "لینن" "ذوق و شوق" "ساقی نامہ" "زمانہ" "پیر و مرید" "جبریل و ابلیس" کے پایہ کی نظموں سے تہی دامن بھی ہے۔ علامہ نے جس طرح "بال جبریل" میں فرد' معاشرہ' اقدار کے حوالہ سے متنوع موضوعات و مسائل کا حکیمانہ تجزیہ کیا تھا' "ضرب کلیم" میں بھی "بال جبریل" سے مشابہہ عصری مسائل کا محاکمہ کیا گیا ہے ــــ "اسلام اور

مسلمان''، ''تعلیم و مغرب''، ''عورت''، ''ادبیات و فنون لطیفہ'' اور ''سیاسیات مشرق و مغرب'' کے عنوانات قائم کر کے علامہ نے معاصر زندگی سے وابستہ مسائل و مباحث، عقاید و تصورات، فرد اور اجتماع سب کا تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے فلسفہ خودی کی روشنی میں ان کے مثبت اور منفی کردار کا تعین کیا اور قدر و اہمیت متعین کی۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے مختصر نظمیں لکھیں ایسی مختصر نظمیں جو غزل کے ایجاز اور ایمائیت کی حامل ہیں، ''ضرب کلیم'' کی ان مختصر نظموں سے علامہ اقبال نے عملاً یہ ثابت کر دیا کہ اگر وہ ''شکوہ جواب شکوہ''، ''طلوع اسلام''، ''ساقی نامہ''، ''خضر راہ'' اور ''مسجد قرطبہ'' جیسی طویل نظمیں فنی مہارت سے لکھنے پر قادر تھے تو اسی فنی مہارت کے ساتھ اہم موضوعات پر ایسی مختصر بلکہ مختصر ترین نظمیں بھی لکھنے کے اہل تھے جنہیں پڑھ کر مولانا محمد حسین آزاد کے الفاظ میں یہ احساس ہوتا ہے کہ تلواروں کی آبداری نشتروں میں بھر دی گئی ہے۔۔۔۔۔ ایسی مختصر نظمیں جو تاثر آفرینی میں دلکش منیچر (Minature) نظر آتی ہیں تو دانش میں ملفوظات کے جمال کی حامل ہیں۔ ''بال جبریل'' کے آخری حصہ میں ''ضرب کلیم'' ہی کی مانند اہم قومی اور ملی مسائل پر خاصی تعداد میں مختصر نظمیں بھی ملتی ہیں یوں محسوس ہوتا ہے گویا ''بال جبریل'' کی ترتیب و اشاعت کے بعد بھی علامہ نے اس انداز و اسلوب کی مختصر نظمیں کہنے کا سلسلہ جاری رکھا، یہی نہیں بلکہ اتنی تعداد میں نظمیں کہہ لیں کہ دو برس بعد نیا مجموعہ تیار ہو گیا۔ اس قیاس کو مزید تقویت یوں ملتی ہے کہ ''بال جبریل'' کی غزلوں کے مقابلہ میں ''ضرب کلیم'' میں محض پانچ غزلیں ملتی ہیں۔ گویا ان دو برس کے دوران تخلیقی عمل نظم کے ذریعہ سے اظہار پاتا رہا اور طبع رواں غزل کی جانب متوجہ نہ ہو سکی۔ حالانکہ علامہ کی بیشتر غزلیں فکری وحدت کی بنا پر مزاجاً'' نظم کے قریب ہو جاتی ہیں۔ علامہ نے غزلیں تو نہ لکھیں مگر ''ضرب کلیم'' کی مختصر نظموں میں غزل کا جوہر پیدا کرنے میں یقیناً کامیاب رہے اور اس پر مستزاد موضوعات و مسائل کا اشتراک۔۔۔۔۔ بطور مثال یہ دو اشعار پیش ہیں:

نہ جدا رہے نوا گر تب و تاب زندگی سے
کہ ہلاکی امم ہے یہ طریق نے نوازی

ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

بحر سے قطع نظر یہ دونوں اشعار ایک ہی سلسلہ کے معلوم ہوتے ہیں حالانکہ پہلا شعر غزل کا اور دوسرا نظم "آزادی فکر" کا ہے۔ اس انداز و اسلوب کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں۔ عنوان معلوم نہ ہو تو اقبال کی غزل اور نظم میں امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔

علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت نظم سے یوں ہم آہنگ ہو چکی تھی کہ غیر شعوری طور پر غزل کو بھی نظم بنا لیتے یہی نہیں بلکہ عمر بڑھنے کے ساتھ جیسے جیسے فلسفیانہ استغراق بڑھتا گیا' مطالعہ کے آفاق میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور مسائل و مباحث کے بارے میں ذہنی تجزیہ اور تحلیلی نگاہ میں اضافہ ہوتا گیا غزل گوئی بھی مشکل ہوتی گئی۔ اس قیاس کو اس امر سے بھی تقویت ملتی ہے کہ "ضرب کلیم" کی پانچ غزلوں کے بعد "ارمغان حجاز" میں ایک بھی اردو غزل نہیں "بال جبریل" کے آخری حصہ اور "ضرب کلیم" کے انداز و اسلوب کی مختصر نظمیں ہی ملتی ہیں۔ بالفاظ دیگر علامہ اقبال کا تخلیقی عمل "بال جبریل" تک ارتقائی منازل طے کرتا جاتا ہے۔ "ضرب کلیم" (اور اس کے بعد "ارمغان حجاز") اسی تخلیقی عمل کی باز گشت نظر آتی ہیں تو بلحاظ اسلوب "بال جبریل" کی توسیع معلوم ہوتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ "ضرب کلیم" کی نظموں کا اختصار ' معلمانہ آہنگ' خطابیہ انداز اور عمومی زندگی کے مسائل کے بارے میں قطعی اور دو ٹوک اسلوب میں بات کرنے سے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ جہان دانش کی عمر بھر کی سیاحی کے بعد علامہ اقبال نے خود جو کچھ حاصل کیا اس نے "پند سود مند" کی صورت اختیار کر لی۔ گویا ایک بزرگ دانا کے چہرہ کے گرد صدیوں کے علوم نے روشنی کا ہالہ کر رکھا ہو اور وہ مریدان باصفا کے حلقہ میں عمر بھر کے تجربات اور غور و فکر کا حاصل بیان کر رہا ہو —— مختصر مگر پر معنی اسلوب میں:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا نہ جاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ

یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایہ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل! نہ جل ترنگ

جہاں تک علامہ اقبال کی شاعری کے ملی مقاصد اور اسلامی تشخص کا تعلق ہے تو "ضرب کلیم" کی اشاعت سے بہت پہلے، کم از کم ربع صدی پیشتر، فکر اقبال میں یہ اساسی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ یورپ کا قیام اور وطن واپسی کے بعد چند برس فکر اقبال کے لیے جادہ تراشی، مرکز جوئی اور جہت نمائی کی حیثیت رکھتے ہیں مگر ایک مرتبہ جب افکار اقبال کے لیے ملی مقاصد طے پا گئے تو پھر عمر بھر انہوں نے متعین کردہ مقاصد کی صراط مستقیم سے انحراف نہ کیا بلکہ تجربہ، مشاہدہ، بصیرت اور علم سے ان میں گہرائی پیدا کرتے گئے یہی وجہ ہے کہ "ضرب کلیم" کی بعض معروف نظمیں/ اشعار "بانگ درا" "بال جبریل" کی بازگشت محسوس ہوتے ہیں جیسے —— "لا الہ الا اللہ" "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" "علم و عشق" "اجتہاد" "توحید" "فلسفہ" "مومن" "تقدیر" "نکتہ توحید" —— یہ صرف چند نظمیں ہیں ورنہ "ضرب کلیم" میں ایسی نظموں کی کمی نہیں جو اپنے انفرادی ذائقہ کے باوجود بھی "خضر راہ" "ساقی نامہ" اور "ذوق و شوق" کے اجزاء معلوم ہوتی ہیں یہی نہیں بلکہ خود "ضرب کلیم" میں ایسی نظمیں بھی مل جاتی ہیں جو ایک دوسرے کے "معنوی آئینہ" میں اسلوب کا سراپا دیکھتی ہیں جیسے "توحید" "نکتہ توحید" "اسلام" اور "ہندی اسلام" —— "جہاد" اور "قوت اور دین" —— "صوفی سے" "تصوف" "شکست" "مستی کردار" اور "قلندر کی پہچان" —— یہ صرف چند ابتدائی نظمیں ہیں ورنہ اسی انداز پر بلحاظ موضوع متعدد نظموں کی درجہ بندی ممکن ہے بلکہ میں تو اس انتہا تک جانے کو تیار ہوں کہ اساسی طور پر "ضرب کلیم" بذات خود ہی ایک طویل نظم ہے جبکہ مختلف عنوانات والی مختصر نظمیں اس طویل نظم کے منتشر اجزاء ہیں جو انفرادیت کے باوجود بھی "ضرب کلیم" کے وسیع کل میں فٹ نوٹس کی حیثیت اختیار کر جاتی ہیں یوں دیکھیں تو "ضرب کلیم" ایک کولاژ (Colage) کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ "ضرب کلیم" نظام شمسی سے بھی

مشابہ قرار دی جا سکتی ہے۔ خودی شمس کی مانند اساسی کشش کی حامل ہونے کی بنا پر مرکزی حیثیت رکھتی ہے جبکہ دیگر تصورات، عقل، عشق، مرد مومن، عشق، عورت، ملا، صوفی، سیاست، شعر و نغمہ وغیرہ سیاروں کی مانند آزاد اور خود مختار ہونے کے باوجود بھی خودی کی کشش کے مدار سے باہر نہیں جا سکتے:

نہ میں عجمی نہ ہندی نہ عراقی و حجازی
کہ خودی سے میں نے سیکھی دو جہاں سے بے نیازی
تو مری نظر میں کافر میں تری نظر میں کافر
ترا دیں نفس شماری مرا دیں نفس گدازی
تو بدل گیا تو بہتر کہ بدل گئی شریعت
کہ موافق قدر داں نہیں دین شاہبازی
ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنون نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم کار سازی
نہ جدا رہے نوا گر تب و تاب زندگی سے
کہ ہلاکی امم ہے یہ طریق نے نوازی

پانچ اشعار کی یہ غزل "ضرب کلیم" کی بیشتر نظموں کے افکار کی ملخص قرار دی جا سکتی ہے لیکن خود افکار اقبال کی کلیت میں یہ "بال جبریل" کی غزلوں کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہے۔

ٹی ایس ایلیٹ نے شاعری میں کلاسیک کی تعریف کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ وہ زبان کے تمام امکانات کو یوں بروئے کار لاتا ہے کہ آنے والے شعراء کے لیے زبان کے نئے استعمال کی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ عابد علی عابد نے اس معیار کے لحاظ سے ولی کو اردو کا کلاسیک قرار دیا تھا میں نہیں سمجھ سکا کہ عابد جیسے زیرک نقاد نے یہ کیسے کر دیا۔ ہو سکتا ہے عابد نے صرف غزل کے اسلوب کو ملحوظ رکھا ہو ورنہ ایلیٹ کے اس معیار کے مطابق اگر کسی شاعر کو اردو شاعری کا کلاسیک کہا جا سکتا ہے تو وہ علامہ اقبال ہیں جن کی زبان اور اسلوب کے بارے میں خود عابد علی عابد کی یہ رائے ہے:

"مسلم ہے کہ ہر جلیل القدر شاعر روایات ادبی کے اس ذخیرہ سے ضرور

استفادہ کرتا ہے جو معنی نیز تلمیحات و استعارات اور تشبیہات و علامات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اکثر و بیشتر ادبی روایات کے علائم و رموز لکھنے والے اور پڑھنے والے کے درمیان وہ اشتراک ذہنی پیدا کر دیتے ہیں جو افہام و تفہیم اور ابلاغ کے لیے ضروری ہے لیکن شاذ و نادر ایسا ہی ہوتا ہے کہ کسی شاعر کے یہاں قدیم ادبی روایات کی تمام مصطلحات یا ان کا ایک بہت بڑا حصہ ایک جدید معنویت اختیار کرتا ہے.... اقبال ان شعراء میں سے ہیں جو نہ صرف اپنے کلام کی ادبی خوبیوں کی وجہ سے جاذب توجہ ہوتے ہیں بلکہ اپنے مطالب و معانی کے اعتبار سے بھی تحقیقی مطالعے کا موضوع بنتے ہیں۔ ان کے یہاں یہ بات بھی ہے کہ انہوں نے تغزل اور تصوف کے ذخیرہ علامات و مصطلحات میں سے اکثر الفاظ و تراکیب کو اپنے معانی قدیم سے جدا کر کے گویا بہ جبر و قہر سینہ الفاظ میں ایک روح تو پھونکی.... اقبال کے ہاں بعض علائم صاف اور سامنے کی چیزیں ہیں اور کچھ رموز پیچ دار اور پر اسرار ہیں۔"(۱۲)

علامہ اقبال کے اسلوب میں بھی ان کے مرد مومن کی مانند جلال و جمال کا امتزاج ملتا ہے۔ معنی بلند کے لیے الفاظ نردبان کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلوب کے بارے میں آتش نے بندش الفاظ کو نگوں کے جڑنے سے مماثل قرار دے کر اسلوب کو "مرصع سازی" بتایا تو غالب نے "صریر خامہ" کو "نوائے سروش" قرار دیا۔ علامہ اقبال نے بھی اسی سلسلہ میں بڑے پتہ کی بات کہی:

ارتباط حرف و معنی اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

علامہ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے غالب کی مانند بطور خاص تنگنائے غزل کی شکایت نہ کرتے ہوئے بھی اردو نظم سے مخصوص اظہار کے تمام سانچوں کو اس کامیابی سے برتا کہ قدیم ہونے کے باوجود بھی وہ افکار نو کی ترسیل کا کامیاب ذریعہ ثابت ہوئے۔ کون کہہ سکتا تھا کہ حالی کی مسدس ("مد و جزر اسلام") کے بعد علامہ "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کی صورت میں اسے اس کامیابی سے بروئے کار لائیں گے یا فارسی کا "ساقی نامہ" عہد نو کی نوید ثابت ہو گا۔

علامہ اقبال نے افکار عالیہ کی ترسیل کے لیے اگر ایک طرف اسلوب کو مفرس اور معرب کر دیا تو دوسری جانب ترکیب تراشی کے ساتھ استعارات، تشبیہات اور تمثالوں سے اسلوب کی ایسی جمالیات کی تشکیل کی جو صرف ان ہی سے مخصوص ہے اور ان سب پر مستزاد، تلمیحات، آیات مقدسہ اور فارسی اشعار کی تضمینیں، جن کی بدولت اسلوب میں ماضی کی دانش شامل ہو کر اشعار کے مفہوم میں مزید گہرائی پیدا کر دیتی ہے۔ علامہ اقبال کا اسلوب یک جہت ہونے کے برعکس کثیر ابعاد ہے اور اسی لیے اس کا مطالعہ آسان نہیں۔ ویسے بھی فلسفہ اور پیغام کی گراں باری اور افکار کا رعب شعوری طور سے اسلوب اور اس کی تشکیل کرنے والے فنی لوازم اور جمالیاتی عناصر کی تحلیل کی طرف متوجہ ہونے کا موقع نہیں دیتا۔

"سبک اقبال" کے اس مجمل جائزہ کی روشنی میں "ضرب کلیم" کی نظموں کا مطالعہ کریں تو بلحاظ اسلوب بیشتر نظمیں "بال جبریل" کی فضائے تخلیق کے آس پاس ہی نظر آتی ہیں اور شاید ہی کوئی نئی یا چونکا دینے والی بات نظر آئے چنانچہ بقول عابد:

> "ضرب کلیم میں رموز و علائم بہت کم استعمال ہوئے ہیں۔ یہ اعلان جنگ ہے واضح اور صاف صریح ـــــ اس لیے استعارے اور تشبیہ کا متحمل نہیں ہو سکتا اس تصنیف میں اقبال نے دانستہ" علائم و رموز کے استعمال سے پرہیز کیا ہے یعنی نسبتاً" بات نہایت صاف اور واضح کی ہے۔"(۱۳)

اعلان جنگ تو خیر علامہ اقبال کی تمام شاعری ہی ہے اصل بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ "ضرب کلیم" میں شامل نظموں سے ملتے جلتے موضوعات پر وہ پہلے بھی نہایت کامیاب نظمیں تخلیق کر چکے تھے۔ نیا خیال نئے اسلوب کا متقاضی ہوتا ہے اور نیا طرز احساس نئی لفظیات طلب کرتا ہے۔ تخیل کی بلندی "بال استعارہ" تلاش کرتی ہے تو فکری گہرائی منفرد علامات چاہتی ہے مگر علامہ اقبال یہ سب کچھ کر گزرے تھے اسی لیے "ضرب کلیم" کا اسلوب "بال جبریل" کے اسلوب کا ضمیمہ محسوس ہوتا ہے یہ قابل تعریف بھی ہے اور برعکس بھی ـــــ فرق انداز نظر سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم نے علامہ اقبال سے رجوع کیا تو جواب ملا:

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہرے

حواشی

۱۔ ''کلیات اقبال'' اقبال اکیڈمی' لاہور طبع دوم ۱۹۹۴ء ص۔ ۵۰۲

۲۔ رفیع الدین ہاشمی' ڈاکٹر۔ ''تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' لاہور۔ ۱۹۸۲' ص: ۳۴
اس ضمن میں ''ضرب کلیم'' کا یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمہ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

۳۔ ایضا ص : ۱۲-۱۰

۴۔ مطبوعہ ''صحیفہ'' لاہور' اقبال نمبر ۱ (۱۹۷۳ء)

۵۔ عطا اللہ' شیخ (مرتب) ''اقبال نامہ'' حصہ اول ص : ۱۰۸

۶۔ ایضا ص : ۱۹۵

۷۔ ایضا ص : ۸۵

۸۔ علی سردار جعفری ''ترقی پسند ادب'' ص : ۱۸۱

۹۔ سجاد ظہیر۔ ''روشنائی'' کراچی ۱۹۷۶ ص: ۱۷۸

۱۰۔ مزید تفصیلات کے لیے راقم کی مرتبہ ''اقبال: ممدوح عالم ''ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

۱۱۔ فیض احمد فیض ''اقبال'' (مرتبہ: شیما مجید) لاہور۔ ۱۹۸۷ء ص: ۳۷

۱۲۔ عابد علی عابد' سید ''شعر اقبال'' لاہور۔ ۱۹۹۳ء ص:۲۴۷

۱۳۔ ایضا ص : ۲۵۹

حکمت قرآن اور علامہ اقبال

جب ہم اقبال کہتے ہیں تو ان کی شخصیت کی کئی جہات سامنے آتی ہیں۔ فلاسفر' شاعر' سیاستدان' تصور پاکستان کے خالق —— فلسفہ کا ذکر کریں تو وہ مشرق و مغرب کے فلسفہ پر حاوی نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ تو علمی گہرائی میں جا کر فلسفہ پر گہری تنقیدی نگاہ ڈال کر اس کی خوبیوں اور خامیوں کا تجزیہ بھی کر سکتے تھے اور یہ بڑی بات ہے یعنی علامہ مختلف نامور فلاسفروں کا خوشہ چیں ہونے کے برعکس ان کے افکار و تصورات کی صحیح پرکھ کا ادراک بھی رکھتے تھے۔

جہاں تک اقبال کی شاعری کا تعلق ہے تو انہوں نے مختلف اوقات میں احباب کو لکھے گئے خطوط میں بار بار یہ کہا کہ مجھے روایتی اور مروج مفہوم میں شاعر کہلوانے کا شوق نہیں اور نہ ہی میں یہ چاہتا ہوں کہ آج کے شعراء میں میرا شمار ہو۔ کچھ مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے ابلاغ کے لئے شاعرانہ اسلوب اپنایا ہے۔ تاہم اظہار و اسلوب کے نقطۂ نظر سے کلام کا مطالعہ کرنے پر اقبال کے شاعرانہ پیرایہ میں وہ تمام فنی محاسن ملتے ہیں جو اسلوب کی پختگی اور قوت کے ضامن ہوتے ہیں۔ پیغام نے شعر کی صورت میں تخلیق کا ترفع پایا تو عوام نے اسے الہام جانا۔

علامہ اقبال کی شخصیت کا محض ایک فرد' یا بڑے آدمی یا فلاسفر یا شاعر یا سیاستدان کے طور پر ہی مطالعہ نہیں ہونا چاہئے۔ معاصر کتب از مقالات میں سے بیشتر میں اقبال کو ٹکڑوں میں تقسیم کر کے دیکھنے کا رجحان قوی تر نظر آتا ہے۔ یہ غلط تو نہیں مگر ایسے جزوی مطالعات تمام تر افادیت کے باوجود بھی جزوی ہی رہتے ہیں۔ لہٰذا اب تک جو یہ بحث ملتی ہے کہ علامہ شاعر تھے یا فلاسفر تو اس کا ایک باعث علامہ اقبال کا جزوی مطالعہ

بھی ہے۔ ہم جب پھول کہتے ہیں تو مراد سالم پھول سے ہوتی ہے۔ پنکھڑیوں' رنگ' خوشبو سمیت۔

علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت کا مطالعہ اس کی تمام جزئیات سمیت پوری کلیت میں ہونا چاہئے اور اسی سے اقبال کا وہ "گسٹالٹ" بنے گا جس میں اجزاء کا مجموعہ ان کی میزان سے زیادہ قرار پاتا ہے۔ یوں دیکھنے پر علامہ اقبال شاعر' ناظر' سیاستدان' معلم' وکیل' قومی راہنما' انسان اور مرد کا مجموعہ ہوتے ہوئے بھی ان سب سے بڑھ کر نظر آئیں گے کہ اب جو کچھ دکھائی دے گا وہ علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت ہو گی' اپنی تمام تر شاعرانہ دلربائی' فلاسفرانہ قوت' معلمانہ شفقت' دیانتدار وکیل' بااصول قومی راہنما اور ایسے انسان کے طور پر جو اپنی "تب و تاب جاودانہ" کے باعث انسان کامل کے اپنے ہی معیار پر پہنچ کر مرد مومن کے خطاب کا مستحق قرار پا سکتا ہے۔

عظیم شخصیات کے حالات و کوائف کا مطالعہ کرنے پر ان میں سے بیشتر یک رخے ذہن کی حامل نظر آتی ہیں۔ اسی لئے ان کے کردار و اعمال کی کثرت میں مقصد حیات' نصب العین اور حصول منزل کی وحدت جلوہ گر ملتی ہے یوں سمجھ لیجئے کہ ان کی شخصیت ایسی شعاع ہوتی ہے جو مقصد کی "پرزم" میں سے سات رنگوں میں منعکس ہو جاتی ہے۔ ساتھ ہی یہ امر بھی واضح رہے کہ یہ مقصد حیات بھی کسی انسپریشن کا مرہون منت ہوتا ہے' یہی محرک عمل ثابت ہوتا ہے اور یہی وہ راہنما توانائی ہوتی ہے جو مصاف زیست میں سیرت فولاد پیدا کرنے کی موجب بن کر عمر بھر انسان کو فعال اور باعمل رکھتی ہے۔

قومی فلاح' ملی بہبود اور اجتماعی ترقی کے لئے علامہ اقبال نے جو تصورات پیش کئے' ان کی انفرادی حیثیت اور جداگانہ اہمیت کے باوجود افکار اقبال کی کلیت میں ان کا مطالعہ کرنے پر' خودی مرکزی حیثیت کی حامل نظر آتی ہے جبکہ بقیہ تصورات بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اسی سے کسب نور کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نظام افکار کو نظام شمسی سے تشبیہ دینے پر سورج کی مانند خودی مرکزی حیثیت اختیار کر جاتی ہے جبکہ دیگر تصورات جیسے عشق و خرد' فنون لطیفہ' شعر و ادب' سیاست' تعلیم اور مرد مومن وغیرہ خودی کے مدار کے ذیلی سیارے قرار پاتے ہیں۔

خودی کو حرارت، حرکت، قوت اور نور کہاں سے حاصل ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب واضح بھی ہے اور قطعی بھی یعنی قرآن مجید سے ـــــ علامہ اقبال نے ایک ہی بلیغ مصرع میں فلسفہ خودی سمو دیا ہے:

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ!

خودی کے حوالے سے دیکھیں تو پھر خود علامہ اقبال کے لئے بھی انسپریشن، محرک عمل اور راہنما توانائی قرآن مجید ہی مہیا کرتا ہے۔ اس ضمن میں یہ اساسی نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ جب علامہ قرآن مجید سے انسپریشن کی بات کرتے ہیں تو یہ محض ایک جذباتی مسلمان والی بات نہیں ہوتی کہ علامہ روایتی مفہوم میں کبھی بھی جذباتی مسلمان نہ رہے تھے وہ تو عالم مسلمان تھے اور مشرق و مغرب کے فلسفوں پر عبور، سائنسی تصورات سے آگہی اور سیاسی "ازموں" کے تجزیاتی مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ قرآن مجید واقعی کتاب مبین ہے۔ بے ہدایت کے لئے راہ ہدایت، بھٹکے ہوئے کے لئے صراط مستقیم اور بے بصیرت کے لئے نور!

قرآن مجید کے محرک عمل ہونے ہی نے اقبال کو محض ایک مسلمان شاعر کی سطح سے بلند کر کے پہلے علامہ بنایا اور پھر حکیم الامت کے ارفع مقام پر فائز کر کے ان کے افکار میں وہ توانائی بھر دی کہ وہ آج بھی افراد میں کردار و عمل کی بجلی موجزن کر سکتے ہیں۔

قرآن مجید کا ژرف نگاہی سے مطالعہ کرنے پر معنی عمیق کے ساتھ ساتھ اسلوب سے جنم لینے والی بلاغت کا جو احساس ہوتا ہے وہ بذات خود ایک انعام ہے مگر یہ ہم مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ عمر عزیز مطالعہ قرآن میں صرف کر دینے کے باوجود بھی اس کے معانی کی تہہ داری، پیغام کی عظمت اور ان مخصوص فکری رویوں سے آگاہ نہیں ہو پاتے جن کی تلقین صرف قرآن مجید ہی کر سکتا ہے۔ عربی سے نابلد قاری ترجمہ کے بغیر، بلا سوچے اور بلا سمجھے قرآن مجید کی تلاوت کرتا رہتا ہے، مگر قرآن مجید کی تعلیمات کے برعکس زندگی بسر کرتا ہے جس کے نتیجہ میں صرف تلاوت کا ثواب دارین حاصل کرتے ہوئے علامہ اقبال کے اس شعر کے برعکس نظر آتا ہے:

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

اور اس کے ساتھ ہی یہ مصرع بھی ملا لیجئے تو بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے:

کتاب خواں ہے مگر صاحب کتاب نہیں

قاری نظر آنا یا کتاب خوانی محض ایک خودکار عمل ہے' ایسا خودکار عمل جس کی اساس ہی بے عملی پر استوار ہے اور اسی لئے یہ غیر تخلیقی کارکردگی ہے کہ کتاب خواں کسی اور کے خیالات' نظریات اور تصورات سے استفادہ کرتا ہے' بہت ہی محدود تعداد میں ایسے قارئین ملیں گے جو اپنی ذہنی صلاحیتوں کو دوران مطالعہ بھی بروئے کار لاتے رہتے ہوں' یوں کہ مطالعہ صاحب کتاب سے مکالمہ میں تبدیل ہو جائے ورنہ اکثریت کے مطالعہ کا انداز تو ایسا ہوتا ہے جیسے خالی برتن میں کچھ انڈیل دیا اور بس! اور پھر جب معاملہ اللہ کی کتاب کا ہو تو یہ محض تلاوت کی بات نہیں رہتی بلکہ اس کے معانی پر غور و فکر کے بعد اس کی تعلیمات کے مطابق عمل کی ترجیحات کی ترتیب میں تبدیلی اور مقاصد حیات کا از سرنو تعین ضروری ہو جاتا ہے اور یہی مسلمان نہیں کر سکتے۔ اس سے بڑھ کر کور فہمی اور کیا ہو سکتی ہے کہ ہم اندھے کو "حافظ جی" کہتے ہیں۔ اگر اس رویہ کو اجتماعی صورت حال پر منطق کر لیں تو استعاراتی طور پر قوم کی قوم ہی "حافظ جی" نظر آتی ہے۔ اس لئے علامہ اقبال قرآن مجید کے محض قاری اور قاری بھی اس علاقہ کا..... یعنی بے بصیرت اور بے ریاضت قاری..... تو وہ اسے ناپسند کرتے ہیں۔

دنیا داری کی عام کتابیں' علم و انشاء اور شعر و ادب کی کتب صرف معلومات و کوائف مہیا کرتی ہیں یا پھر جذبات شناسی کا درس دیتی ہیں اور کبھی کبھی ناآسودہ تمناؤں' خفتہ آرزوؤں اور خوابیدہ خواہشات کے لئے کتھارسس کا کام بھی کر جاتی ہیں لیکن قرآن مجید ان سب سے بلند و برتر ہے' اس لئے اس کے استفادہ کی سطح بھی سب سے بلند و برتر ہونی چاہئے کہ اس کا پیغام بھی سب سے بلند و برتر ہے۔ اللہ کے بندوں کی کتابیں وہی کام کر سکتی ہیں جو انسانی جسم کے لیے غذا کر سکتی ہے یعنی پرورش اور نمو' مگر اللہ کی کتاب روحانی بالیدگی کے ساتھ ساتھ فکر و عمل کی راہیں بھی سمجھاتی ہے کہ یہ کتاب مبین ہے!

جہاں تک قرآن مجید کی حکمت، اس کی تفہیم اور اس سے استفادہ کا تعلق ہے تو اس ضمن میں بصد ادب یہ عرض کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ ہمارے علمائے کرام نے قرآن مجید کو صرف اللہ کے احکام، نماز و روزہ کی تلقین اور جہنم کے عذاب تک ہی محدود رکھا ہے۔ آپ کسی بھی مسجد میں جمعہ کا خطبہ سن لیں، کسی بھی عالم دین کی تقریر دل پذیر سن لیں، کسی بھی فاضل دین کا مضمون پڑھ لیں چند استثنائی مثالوں سے قطع نظر قرآن مجید کا صرف ایک خاص رنگ ہی میں بیان ہوتا ہے یا پھر مخالف فرقہ کے لیے آیات کی حسب منشا توجیہات، دل پسند تشریحات اور من بھاتی تاویلات.... اور آج بھی صورت حال وہی ہے جس کے بارے میں علامہ نے یہ کہا تھا:

قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

کیا آج تک کسی پیش امام نے یہ بتایا کہ دمشق یونیورسٹی کے ڈاکٹر اعجاز الخطیب کے مطابق:

"کوئی بھی سائنس کی اہمیت پر اس سے زیادہ کیا زور دے سکتا ہے کہ ۲۵۰ آیات کے مقابلہ میں جو قانون سازی سے تعلق رکھتی ہیں قرآن کریم میں ۷۵۰ آیات ہیں.... جو اس کی کل آیات کا آٹھواں حصہ ہیں.... جو مومنوں کو یہ تلقین کرتی ہیں کہ وہ فطرت کا مطالعہ کریں، تفکر کریں، عقل کا بہترین استعمال کریں اور سائنسی علوم کو معاشرتی زندگی کا لازمی حصہ بنائیں۔"(۱)

عقل و خرد پر مبنی یہی وہ حکمت قرآن ہے جس کی آج ہمیں ضرورت ہے۔ ہم کہ ذہنی جمود، علمی پسماندگی، تخلیقی بنجرپن جیسے موذی امراض کا شکار ہیں اور المیہ یہ ہے کہ مریض کو نہ مرض کا احساس ہے اور نہ ہی اپنے مریض ہونے کا! جس کے نتیجہ میں اب مجموعی صورت اقبال کے الفاظ میں یہ ہو چکی ہے:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں

علامہ اقبال اس امر کے قائل رہے ہیں کہ مسلمان کو محض قاری بلکہ زیادہ بہتر تو یہ کہ ناخواندہ قاری کی سطح سے بلند ہو کر قرآن مجید کے معانی، پیغام، تلقین، تعلیم اور

تصورات پر اپنی انفرادی اور قومی زندگی کی اساس مستحکم کرنی چاہئے۔ قرآن مجید کا پیغام عملی ہے اس لئے وہ حرکی ہے اور اسی کو اپنا کر مسلمان محض قاری کی سطح سے بلند ہو کر اپنے کردار و اعمال میں قرآن مجید کی تفسیر، تعبیر اور توضیح پیش کرنے والا "مردِ مومن" بن سکتا ہے۔

علامہ اقبال نے خود بھی کہا ہے اور ان کے مفسرین اور ناقدین نے بھی بار بار زور دے کر یہ ثابت کیا ہے کہ افکار اقبال کا سرچشمہ قرآن مجید ہے مگر علامہ اقبال عام مسلمانوں کے برعکس قرآن مجید کے محض "حافظ جی" نہ تھے کہ ان کے لئے تو کتاب مبین اس روشنی کی طرح تھی جس سے وہ اپنی تخلیقی شخصیت کے بعید ترین گوشوں، تخیل کی بلند پروازی، ذہن کی گہرائیوں اور روح کے لطیف ترین تموجات کو منور پاتے تھے اگر ایسا نہ ہوتا تو افکار اقبال کا رنگ اور ہی کچھ ہوتا۔

یکم جولائی ۱۹۱۷ء کو مولانا گرامی کے نام مکتوب سے یہ منہ بولتی سطریں پیش ہیں۔ واضح رہے کہ علامہ ان دنوں "رموز بے خودی" کی تخلیق کے عمل سے گزر رہے تھے اور اسی کے حوالہ سے گفتگو کرتے ہوئے لکھا:

> "..... میری سمجھ اور علم میں یہ عام باتیں قرآن شریف میں موجود ہیں اور استدلال ایسا واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تاویل سے کام لیا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل و کرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم مجھ کو عطا کیا ہے میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا اور بعض آیات پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا ہے اور اتنے طویل عرصہ کے بعد مندرجہ بالا نتیجہ پر پہنچا ہوں۔"

اس اقتباس کی روشنی میں علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال —— قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن —— کہہ کر کس درس عظیم کی تلقین کر رہے ہیں۔ ان کے معاصر مسلمان اور آج کے پاکستانی مسلمان علامہ کے اس معیار پر پورا اترنے میں کس حد تک ناکام رہے اسے واضح کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں کہ "حقیقت میں قرآن" ہو جانا تو بہت ہی ارفع کرداری معیار کا طالب ہے یہاں تو قرآن فہم قاری بھی نہیں ملتے ہاں بے بہرہ، کم فہم اور بے شعور

لیکن حسن قرآت کے رسیا قارئین کی کمی نہیں!

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے "قرآن شریف کا مخفی علم" کہا تو اس سے ان کی کیا مراد تھی۔ یہ تو واضح ہے کہ علامہ جب "مخفی علم" کی بات کرتے ہیں تو اس سے معروف معنوں میں مخفی، پراسرار اور مافوق الفطرت علوم (جیسے : OCCULTS) کی طرف اشارہ نہیں کیونکہ قرآن مجید میں کل عالم کے لئے فلاح کا سامان ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں "اس" نوع کے علوم کی گنجائش نہیں، نہ ہی کتاب مبین "مخفی مقاصد" کے حصول کے لئے ہے۔ اس ضمن میں یہ امر بھی واضح رہے کہ علامہ نے یہ خط ان دنوں لکھا جب "اسرار خودی" کے بعد وہ "رموز بے خودی" تخلیق کر رہے تھے اس لیے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ "قرآن شریف کے مخفی علم" سے مراد خودی، بے خودی اور ان سے وابستہ انسانی زیست کے وہ عوامل اور انسانی شخصیت کی ایسی صلاحیتیں اور امکانات ہی ہو سکتے ہیں جو فرد کو محض فرد کی عام سطح سے بلند کر کے پہلے انسان اور پھر انسان کامل کی ارفع سطح تک پہنچانے کا باعث بنتے ہیں۔ قرآن مجید کو بامعنی پڑھنے اور پڑھانے کا عام رواج نہیں اس لیے مسلمان قرآن مجید کے شخصیت سازی کے پیغام سے بالعموم نابلد ہی رہتے ہیں۔

قرآن شریف کو جب تک عقل سے نہ پڑھا جائے اور اس کے معانی عمیق پر عقل سے غور نہ کیا جائے تب تک بات نہ بنے گی۔ مسلمانوں کے ذہنی افلاس کی بنیادی وجوہ میں سے ایک وجہ قرآن مجید کا ایسا مطالعہ بھی ہے جس کی اساس ہی عقل و خرد اور غور و تدبر سے عاری ہوتا ہے۔

غلام جیلانی برق نے "دو قرآن" (ص : ۱۱) میں شماریاتی طور پر یہ واضح کیا کہ نماز روزہ اور دیگر عبادات کی تلقین کرنے والی آیات کی تعداد ۲۵۰ ہے جبکہ ۷۵۶ آیات میں عقل کے استعمال اور کائنات اور زندگی کے مظاہر پر غور کی دعوت دی گئی ہے۔ (گذشتہ سطور میں اسی نوع کا ایک اور اقتباس بھی درج کیا جا چکا ہے)

جس دین کی پہلی وحی ہی یہ ہو کہ : "اقراء باسمک رب الذی...." اور جس دین کے پیغمبر نے اپنے لیے یہ دعا مانگی ہو "رب زدنی علما"۔ جس دین کی کتاب کی ایک سورۃ کا عنوان "قلم" ہو اور اسی قلم کی قسم کھا کر یہ کہا گیا ہو کہ :

"قلم کی قسم اور ان تحریروں کی قسم جو قلم سے نکلیں گی کہ تم اللہ کے فضل سے دیوانے نہیں ہو" (قلم : ۳-۱) اور جس کتاب میں بار بار یہ کہا گیا ہو :

"اے رسول ﷺ ! ان سے کہہ دو کیا اہل علم اور بے علم کبھی ایک جیسے ہو سکتے ہیں لیکن یہ حقیقت بھی ان ہی لوگوں کی سمجھ میں آئے گی جو عقل و فکر سے کام لیں۔" (سورۃ ۳۶۔ آیت : ۲۰)

قانون خداوندی کی رو سے "بدترین خلائق وہ لوگ ہیں جو بہرے اور گونگے بنے رہتے ہیں اور عقل و فکر سے کام نہیں لیتے۔" (سورۃ ۸۔ آیت : ۲۲)

"حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ عقل و بصیرت سے کام لیتے ہیں ان کے لیے تخلیق کائنات اور گردش لیل و نہار میں قوانین خداوندی کی محکمیت اور ہمہ گیری کی بڑی نشانیاں ہیں۔" (سورۃ ۳۔ آیت : ۱۸۹)

"غور و فکر سے کام لینے والوں کے لیے بڑی نشانیاں ہیں۔" (سورۃ ۴۵۔ آیت : ۱۳)

"کیا تم نے کبھی اپنے آپ پر بھی غور کیا۔" (سورۃ ۳۰۔ آیت : ۸)

یہ اور اس نوع کی آیات حکمت قرآن ہیں اور ان میں عقل و خرد کے استعمال کی تلقین روح قرآن ہے جس کے افادہ سے عام مسلمان بے علمی کے باعث محروم رہتا ہے اور اسی علم کو اقبال اپنے افکار و تصورات کے ذریعہ عام کرنا چاہتے تھے۔ اس ارفع منزل کے حصول کا ذریعہ تھی خودی اور اس سے متعلق دیگر لوازم اور خصائص!

اس ضمن میں یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ خود علامہ اقبال عقل کے خلاف تھے چنانچہ ہمارے ہاں خرد دشمنی کا سب سے اہم جواز بھی کلام اقبال قرار پایا ہے۔ دراصل اقبال کی عقل دشمنی بھی بعض تصورات کی مانند کثرت تعبیر کا شکار ہو کر رہ گئی ہے جس شخص نے مشرق و مغرب کے فلسفے چھان مارے' جو سائنسی تصورات سے آگاہ ہو' جسے معاشرہ کے اقتصادی' سیاسی اور تمدنی عوامل کا گہرا ادراک ہو' وہ بھلا کیسے عقل دشمن ہو سکتا ہے۔ بات اتنی سی ہے کہ علامہ عقل کو تمام امور زیست پر حاوی نہ جانتے تھے۔ وہ بعض مقاصد کے حصول میں عقل کی جزوی اہمیت کے قائل تھے اور

بعض معاملات میں منکر! اس کی اہمیت سے یکسر انکار کے برعکس وہ اسے صرف "چراغ راہ" قرار دیتے ہیں۔

علامہ کے عہد کے مخصوص سیاسی اور فکری تناظر کو ذہن میں رکھیں تو علامہ ایک ڈائلیمہ کا شکار بھی نظر آتے ہیں۔ فلسفہ کی تعلیم، گہرا سماجی شعور، معاصر سیاسی تصورات سے آگہی، بدلتے عالمی تناظر کا ادراک ـــــ یہ سب انہیں جس طرف لے جانا چاہتے تھے اور ان کے افکار کو جس رنگ میں رنگنا چاہتے تھے، علامہ شاید اس منطقی انتہا تک جانے کو تیار نہ تھے۔ فلسفہ عقلیت کی طرف جبکہ سماجی اور سیاسی شعور سوشلزم کی طرف لے جاتے مگر علامہ اس انتہا تک جانے کو تیار نہ تھے کہ ابتدائی کنڈیشننگ مذہب کی تھی۔ تاہم یہ امر اپنی جگہ اہم ہے کہ وہ "ملا" بھی نہ بنے۔ یہاں ان کی خداداد فہم، علمی ادراک، فلسفیانہ بصیرت آڑے آتی ہے اور اسی سے انہوں نے اس فکری ڈائلیمہ سے نجات حاصل کر لی۔ یعنی ملا ہوئے بغیر مذہبی، تصوف مخالف ہوتے ہوئے پیر رومی کی مریدی، سوشلسٹ ہوئے بغیر اقتصادی اصلاح، عقل کو کلی اہمیت دیئے بغیر عقلی رویوں کا اثبات اور انقلابی ہوئے بغیر جدوجہد کا درس..... شاید یہ عقل کی قیمت پر ایک نوع کا سمجھوتہ نظر آئے کہ اقبال نے فلسفی ہوتے ہوئے فلسفہ کی اساس یعنی عقل کے تمام تقاضوں کو ملحوظ نہ رکھا۔ اسی لئے تمام فلسفیانہ ادراک کے باوجود بھی وہ عقلیت کے ضمن میں ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھ سکے لیکن اس کے باوجود بھی ملا اقبال سے ناخوش رہا، کفر کا فتویٰ جس کا ثبوت ہے۔

علامہ اقبال بعض معاملات میں روایتی مسلمانوں کے برعکس سوچ رکھتے ہیں مثلاً وہ جنت اور دوزخ کی مقامی حیثیت کے قائل نہ تھے اسی طرح ابلیس پر لعنت بھیجنے کے برعکس وہ اسے "خواجہ اہل فراق" کا لقب دیتے ہوئے:

درد و داغ و سوز و ساز و آرزوئے جستجو

کا پیکر قرار دیتے ہیں۔ یہ اس لیے ممکن ہو سکا کہ انہوں نے مذہب کے روایتی مفہوم سے ہٹ کر بھی غور و فکر کی کوشش کی۔

یہ ایک دلچسپ ظن ہے کہ اگر اقبال نے اپنی فلسفیانہ تربیت کے زیر اثر صرف عقل پرستی ہی کو شعار فکر بنایا ہوتا اور سائنسی رویوں کا غیر مشروط طور پر اثبات کیا ہوتا

تو افکار و تصورات کی نہج یوں تبدیل ہو جاتی کہ شاید اکثریت پیغام اقبال کی "عقلی انقلابیت" اور منطقیت کی تاب نہ لا سکتی۔ اگر ملا اور خانقاہی صوفی نے اقبال کے "ان" افکار کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی تھی تو خالص خرد پسندی پر مبنی "ان" اشعار کو وہ بھلا کیسے قبول کر سکتے تھے۔ اگر واقعی ایسا ہوتا تو اس کا امکان ہے کہ پھر علامہ نے وجدان اور عشق کے مابعد الطبعی مفہوم پر زور نہ دیا ہوتا' حرکت و عمل کی تلقین بھی شاید کسی اور اسلوب میں ہوتی اور مرد مومن کی صورت میں انسان کامل کے تصور کی جزئیات میں اور ہی رنگ بھرے ہوتے۔ یوں وہ نطشے کے منکر خدا فوق البشر کے مقابلہ میں شاید کچھ زیادہ ہی "فوق" ثابت ہوتا الغرض..... فکر اقبال کی مابعدالطبیعیاتی اساس کئی امور کے لحاظ سے برعکس نظر آتی..... میں اس ضمن میں مزید بھی لکھنا چاہتا ہوں لیکن میں خود بھی اتنے گہرے پانیوں میں جانے کو تیار نہیں :

ڈرتا ہوں آسمان سے بجلی نہ گر پڑے!

حوالہ :

۱۔ عبدالسلام' ڈاکٹر "ارمان اور حقیقت" ص : ۳۵۸ (ترجمہ : شہزاد احمد)

اقبال کی نظری و عملی شعریات

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

○○

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

○○

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے آشنا میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی!

یہ اور اسی انداز کے بعض دیگر اشعار (اور متعدد خطوط سے بھی) علامہ اقبال کا عموی صورت میں زبان اور خصوصی طور پر شاعرانہ اسلوب کے بارے میں جو ذہنی رویہ اجاگر ہوتا ہے اسے انہی کے الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

"زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔"(۱)

آج شاید اس موقف سے اختلاف کی گنجائش محسوس نہ ہو مگر اس صدی کے آغاز میں جب اقبال نے شاعری شروع کی تو زبان کو واقعی بت ہی سمجھا جاتا تھا اور دہلی اور لکھنؤ میں اس بت کے پجاریوں کی کمی بھی نہ تھی۔ علامہ اقبال کے شاعرانہ اسلوب پر اہل زبان نے جو اعتراضات کیے، میں انہیں صوبائی تعصب یا لسانی عصبیت کے برعکس زبان کو سومنات بنا لینے سے جو ایک خاص نوع کا ذہنی متحجر پن جنم لے سکتا

ہے اسی کو اس کا بنیادی سبب گردانتا ہوں۔

علامہ اقبال کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ پنجابی تھے اور ایسے خالص پنجابی کہ جب رشید احمد صدیقی ان سے پہلی مرتبہ ملے تو ان کے لہجے کی پنجابیت سے خوش نہ ہوئے مگر یہی پنجابی جب اردو لکھتا تو ایسی مفرس اور معرب کہ لغت کی حاجت محسوس ہو۔ کیا یہ پنجابی ہونے کے احساس کمتری سے چھٹکارے کا ایک انداز تھا؟ (جیسے چھوٹے قد کا شخص بڑا طرہ باندھتا ہے) کہ مفرس اور معرب اسلوب سے وہ دوسروں کو احساس کمتری میں مبتلا کر دیتا ہے یا پھر اس کا باعث پیغام کی گراں باری تھی؟ پہلے کا جواب ہمیں نفسیات کی حدود میں لے جائے گا اور دوسرے کا جواب لسانی تشکیلات کی بھول بھلیاں میں۔ تاہم اظہار و اسلوب کے نقطۂ نظر سے یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابتدا" اہل ایران نے بھی علامہ اقبال کی فارسی کو تسلیم نہیں کیا تھا مگر بعد میں اس کے ایسے گرویدہ ہوئے کہ اب ایران کی شعری روایات میں "سبک اقبال" نے جداگانہ مؤقر اصطلاح کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اگرچہ علامہ اقبال کو اردو کے مخمل میں پنجابی ٹاٹ کی پیوند کاری کے جرم کی بناء پر خاصی تنقید اور نکتہ چینی کا سامنا کرنا پڑا تھا لیکن ایک وقت ایسا بھی آیا کہ اقبال نے اظہار کے جن وسائل کو بروئے کار لا کر اسلوب کے جمال کو اجاگر کیا ان کا بطور خاص تجزیاتی مطالعہ کیا گیا۔ اس ضمن میں وہ کتابیں اور مقالات خصوصی توجہ چاہتے ہیں جن میں علامہ کے اسلوب کے ٹیکنیکل پہلوؤں کو موضوع بناتے ہوئے ان کی تشبیہات، استعارات، تلمیحات، صنائع، بدائع، علامات اور تمثالوں کا مطالعہ کرتے ہوئے "سبک اقبال" کی جمالیاتی قوت میں ان کی کارفرمائی اجاگر کی گئی۔

جس طرح علامہ اقبال نے اپنے مرد مومن کو پیکر جلال و جمال قرار دیا تھا اسی طرح خود ان کے شاعرانہ اسلوب میں بھی جلال و جمال کا پر توازن امتزاج ملتا ہے۔ ان کا فلسفہ، پیغام اور استدلال "جلال" کا حامل ہے جب کہ اسلوب کے شاعرانہ اوصاف، حسن الفاظ اور فنی محاسن کی نزاکتیں "جمال" کی آئینہ دار ہیں اور جلال و جمال کے اسی خلاقانہ امتزاج سے علامہ اقبال کے اسلوب میں انفرادیت کی شان دوبالا ہوتی ہے۔ یوں کہ پیغام کی گراں باری حسن الفاظ کی مدد سے خود اپنی جمالیات کی تشکیل کرتی ہے۔ ایسی جمالیات جو صرف کلام اقبال سے ہی مخصوص ہے اور اس کا وصف خاص بھی۔

اب تک علامہ اقبال کی شاعری کے فلسفیانہ پہلو' پیغام کی نوعیت اور افکار کی تحلیل پر زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں مفکر اقبال نے شاعر اقبال کو خاصا دبائے رکھا مگر گذشتہ دو تین دہائیوں سے ایسے مقالات بھی طبع ہو رہے ہیں جن میں علامہ کے شعری اسلوب کے تشکیلی عناصر کی تحلیل پر زور دیا جا رہا ہے۔ اس مد میں کام کرنے والے حضرات کو عمومی طور پر دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو وہ جو صرف شعر اقبال کے ٹیکنیکل پہلوؤں سے زیادہ تر سروکار رکھتے ہیں لیکن ان کا لسانی شعور کسی خاص نظریے یا تصور سے مشروط نہیں' اس ضمن میں عابد علی عابد سے لے کر جگن ناتھ آزاد تک کئی اہم نام مل جاتے ہیں۔ یہ حضرات بنیادی طور پر مشرقی تنقید کی روایتی اور معروف اصطلاحات میں گفتگو کرتے ہیں اور علم بیان اور صنائع و بدائع سے باہر نہیں آتے۔

ذہنی طور پر یہ تذکروں کے شعری معیار اور لسانی کسوٹی سے متعلق نظر آتے ہیں۔ گذشتہ دو دہائیوں سے اسلوبیاتی تنقید کا چرچا بھی شروع ہو چکا ہے۔ پاکستان میں تو غالباً اس انداز کا حامل قابل ذکر کوئی نقاد نہیں لیکن بھارت میں پروفیسر مسعود حسین خاں' ڈاکٹر گوپی چند نارنگ' شمس الرحمن فاروقی' ڈاکٹر مغنی تبسم اور مرزا خلیل احمد بیگ Avant Guard کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مغرب میں ساختیاتی تنقید (Structural Criticism) اور اسلوبیاتی تنقید (Stylistic Criticism) کے سلسلے میں بہت کام ہو چکا ہے بالخصوص اول الذکر کی عمر تو لگ بھگ اس صدی جتنی ہے۔(۲) جب کہ بلوم فیلڈ کے زیر اثر اسلوبیاتی تنقید سے دلچسپی کا آغاز پانچویں دہائی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ویسے ایک بات ہے کہ اب تو ساختیاتی تنقید کے خلاف رد عمل کا آغاز ہوئے بھی خاصا عرصہ بیت چکا ہے مثلاً ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے اسے طنزاً لیموں نچوڑوں کا دبستان کہا تھا۔ البتہ اسلوبیاتی تنقید سے وابستہ تمام امکانات کو کھنگھالا نہیں گیا کم از کم اردو کی حد تک یہ درست ہے۔ ساختیاتی اور اسلوبیاتی تنقید کا ساتھ ساتھ ذکر اس لیے کیا گیا کہ ان میں سے اول الذکر تخلیق کا مطالعہ الفاظ کے حوالے سے کرتی ہے تو موخر الذکر اصوات کے ذریعہ سے —— لفظ اور صوت میں دوئی نہیں اور یہ ایک ہی سکہ کے دو رخ ہیں اسی لیے تخلیق کے تجربے اور اسلوب کی تحلیل میں ان دونوں سے مشترکہ یا پھر

جداگانہ طور سے امداد لی جا سکتی ہے۔ یہ ہے مختصر ترین الفاظ میں وہ لسانی تناظر جس میں اقبال کے اسلوب سے وابستہ لسانی رویوں کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک موجودہ مضمون کا تعلق ہے تو یہ تناظر اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کی بعض نظموں کی اسلوبیاتی انداز سے جو تحلیل کی' اسے مطالعہ اقبال میں خاصہ کی چیز سمجھنا چاہئے۔ اس بناء پر کہ یہ انداز تحلیل مطالعہ اسلوب کے قدیم انداز اور مروج صورتوں سے جداگانہ ہونے کے ساتھ ساتھ بہتر بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ محض صنائع و بدائع تک ہی محدود نہیں بلکہ اس کی اساس اصوات اور ان کے تال میل سے جنم لینے والے لسانی کیف یا کیفیات پر استوار ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ انداز تحلیل (میں اس انداز کو تنقید کی بجائے تحلیل کہنا پسند کرتا ہوں) ہے کیا؟ پروفیسر مسعود حسین خاں "شعر و زبان" میں یوں لکھتے ہیں:

> "لسانیاتی مطالعہ شعر دراصل شعریات کا جدید ہیئتی نقطۂ نظر ہے لیکن یہ اس سے کہیں زیادہ جامع ہے' اس لیے کہ یہ شعری حقیقت کا بھی تصور پیش کرتا ہے۔ ہیئت و موضوع کی قدیم بحث اس نقطۂ نظر سے بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ کلاسیکی نقد ادب کے اصولوں کی تجدید کرتا ہے اور قدما کے مشاہدات اور اصطلاحات ادب کو سائنسی بنیاد عطا کرتا ہے۔ لسانیاتی مطالعہ شعر صوتیات کی سطح سے ابھرتا ہے اور ارتقائی صوتیات' تشکیلات صرف و نحو اور معنیات کی پر پیچ وادی سے گزرتا ہوا اسلوبیات پر ختم ہو جاتا ہے۔"

پروفیسر مسعود حسین خاں بنیادی طور پر ماہر لسانیات ہیں مگر ان "ماہرین" میں سے نہیں جن کا سارا کاروبار حافظ محمود شیرانی' نصیر الدین ہاشمی اور محی الدین قادری زور کے حوالوں کے سر پر چلتا ہے۔ پروفیسر صاحب نظریہ ساز ماہرین میں شمار ہوتے ہیں۔ "مقدمہ تاریخ زبان اردو" اوریجنل ریسرچ کے اعتبار سے اہم لسانی تصنیف ہے بلکہ دیکھا جائے تو پروفیسر صاحب کی اصل شہرت کا انحصار صرف اس ایک تصنیف پر ہے بلکہ میں تو اس حد تک بھی جانے کو تیار ہوں کہ اگر انہوں نے اور کچھ بھی نہ کیا ہوتا تو صرف اسی ایک کتاب کی شہرت پر زندہ رہ سکتے تھے مگر انہوں نے محض اسی کتاب یا

لسانیات پر تکیہ کرنے کے برعکس ذہنی جستجو کا سفر جاری رکھا۔ جس کا اظہار متنوع سوچ کی تحریروں کی صورت میں ہوا۔ اسلوبیات سے دلچسپی بھی ذہنی جستجو کے اسی عمل کی مظہر ہے بلکہ بھارت میں تو اسے یونیورسٹی میں تدریسی سطح تک لے آنے کا سہرا بھی ان ہی کے سر بندھتا ہے اور اگر ڈاکٹر مغنی تبسم اور ڈاکٹر مرزا خلیل بیگ جیسے شاگردوں کو اسلوبیات کی راہ پر لگا دیا تو گویا ان کی کاوش باثمر ہوئی۔

پروفیسر مسعود حسین خاں نے "اقبال کی نظری و عملی شعریات"(۳) میں علامہ اقبال کے شاعرانہ اسلوب کی اسلوبیاتی نقطۂ نظر سے تحلیل کی ہے اور اس انداز سے :

> "اقبال کا شمار دنیا کے ان عظیم مفکر شعراء میں ہوگا جو بقول خود : "درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید۔" فلسفہ تا شعر' اقبال کے الفاظ میں "حرف پیچا پیچ" تا "حرف نیش دار" ذہنی عمل کی اتنی بڑی خلیج حائل ہے کہ اس پر حاوی ہونا کسی دوم درجے کے سخنور کے بس کا کام نہیں' شاعر جب اس سطح پر پرواز کرتا ہے تو اس کا "جامہ حرف" نوائے سروش بن کر خودبخود اترتا ہے۔ جب وہ اپنے فلسفیانہ تصورات کی "خون جگر" سے آبیاری کرتا ہے اور اس کو اپنا سوز دروں بخشتا ہے تو فکر مجرد "فکر محسوس" بن کر "شعلہ در بغل" بن جاتی ہے اور اس کے ساتھ جب آل احمد سرور کی یہ رائے بھی شامل کر لی جائے تو بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے :
>
> "شاعری شاعر سے بڑی ہوتی ہے یعنی اقبال کے نظریہ فن کا مطالعہ اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے مگر زیادہ اہمیت اقبال کے فن کی ہے۔ فن میں بزرگی صرف نظریے کی بزرگی سے نہیں آتی اس تخیل سے آتی ہے جو خلاق اور صورت گر ہے اور لفظ کو کائنات بنا سکتا ہے۔ جس طرح کتاب دل کی بہت سی تفسیریں اور خواب جوانی کو بہت سی تعبیریں ہو سکتی ہیں اسی طرح اقبال کے فن کا جادو' اس کے جلال و جمال' اس کے گنجینہ معنی کے طلسم' اس کی شوخی فکر اور شوخی تحریر پر بھی بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے فن میں اس کا سارا تہذیبی سرمایہ اور ساری لسانی میراث جلوہ گر ہے۔" (ص ۱۰)

دیکھا جائے تو علامہ اقبال کے شعری نظام کا مطالعہ خواہ وہ قدیم روایتی لفظیات

کے ذریعہ سے ہو یا جدید ساختیاتی اور اسلوبیاتی انداز سے، درحقیقت اس کی لسانی میراث کھنگالنے کے پرتنوع انداز ہیں اور اقبال کی شعری فکر پر یہ مختصر سا "رسالہ" بھی اسی انداز کی ایک سعی ہے اور اس لحاظ سے قابل توجہ کہ یہ اسلوبیاتی انداز تحلیل کی اولین مثالوں میں سے ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کی شعریات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: "فطری" اور "عملی۔" یوں یہ رسالہ منطقی طور پر دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے پہلے حصہ یعنی "اقبال کی نظری شعریات" میں علامہ کا لسانی شعور اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اشعار، خطوط اور متفرق تحریروں سے اخذ شدہ مواد کے بعد شاعرانہ اسلوب کے بارے میں تصورات اور مصاف زیست میں شاعرانہ مقاصد کا بھی تعین کرتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا:

> "فن برائے فن کی اس پرزور مخالفت کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال فن برائے زندگی کے قائل تھے لیکن ان کی افادیت اور مقصدیت رسکن، ٹالسٹائی اور حالی کی مقصدیت سے قدرے مختلف تھی۔ ان کا نعرہ دراصل ادب برائے خودی کا نعرہ تھا اور اس جامع نعرہ میں مابعد الطبیعیات سے سماجی افادیت کی تمام سطحات آ جاتی ہیں۔" (ص: ۴۴)

مسعود حسین خاں نے تین بڑے مقصد پسندوں کے اسماء گنوائے ہیں۔ ان میں سے رسکن مسیحی اخلاقیات کا پرچار کرنے والا تھا تو مولانا حالی نے لکھنؤ کی "چوما چاٹی کی شاعری" کے خلاف ردعمل کا اظہار کیا تھا۔ لہٰذا ان دونوں کے مقاصد گورکی کے مقابلہ میں خاصے محدود ثابت ہوتے ہیں۔ میکسم گورکی نے زندگی کے وسیع تناظر میں تخلیق کار کا مطالعہ کرتے ہوئے "فن" کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا تھا:

> "مصاف زیست میں فن ایک خادم کا درجہ رکھتا ہے۔ یہ جسم سے منقطع، علیحدہ عضو نہیں جو خود اپنا ہی وجود کاٹ کر کھا رہا ہو بلکہ یہ مہذب انسان کا طرز عمل ہے، ایسا انسان جو اپنے ماحول اور گردوپیش پھیلی زندگی سے ناقابل شکست رابطہ رکھتا ہے۔"[۳]

جبکہ خود علامہ اقبال بھی اسی تصور کے حامی تھے:

"میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ان میں سے ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے۔"(۵)

دراصل ہمارے ہاں ادب میں مقصدیت کے ضمن میں ایک بنیادی غلطی شروع سے ہی چلی آ رہی ہے اور یہ اتنی عام اور اسی لیے اتنی مقبول ہے کہ اب یہ کسی کو غلطی معلوم ہی نہیں ہوتی۔ ادب میں مقصدیت کو صرف ترقی پسند ادب کی تحریک کے منشور تک محدود کرتے ہوئے اسے اشتراکیت سے مشروط کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس سے قبل بھی مخصوص عصری تقاضوں کی مناسبت سے ادب میں مقصدیت کے دو اور رویے ملتے ہیں۔ پہلا سرسید احمد خان کی تحریک کے زیر اثر تھا اور دوسرا علامہ اقبال کے افکار و تصورات سے معرض وجود میں آیا۔ البتہ یہ درست ہے کہ سرسید کی مقصدیت "اصلاحی" تھی تو علامہ اقبال کی "اسلامی"—— دونوں کی اساس اخلاقی اقدار پر استوار تھی اور معاشرتی بہبود مقصد خاص۔ اسی لیے تو بقول اقبال:

"میری غرض شاعری سے زبان دانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں۔ نہ میں نے آج تک اپنے آپ کو شاعر سمجھا۔ میرا مقصود گاہ گاہ نظم لکھنے سے صرف اس قدر ہے کہ چند مطالب جو میرے ذہن میں ہیں ان کو مسلمانوں تک پہنچا دوں..... زبان اردو اور فن شاعری سے مجھے کچھ سروکار نہیں، میرے مقاصد شاعرانہ نہیں بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں۔"(۶)

اس کے برعکس ترقی پسند ادیبوں کی مقصدیت میں انسان اور انسانیت کا "کلٹ" بنا دیا گیا اور اس کی اساس اقتصادیات و عمرانیات اور طبقاتی جدوجہد پر استوار تھی۔ اس تحریک نے مذہب سے مملو مابعد الطبیعیات کو بھی مسترد کر دیا شاید اسی لیے اس نے عوام کو خوفزدہ کر دیا اور یہ متنازعہ ثابت ہوئی۔

اس رسالے کا اصل اور دلچسپ حصہ "اقبال کی عملی شعریات" ہے جو مسعود حسین خاں نے اسلوبیاتی نقطۂ نظر سے قلم بند کیا ہے۔ انہوں نے علامہ اقبال کی "لسانی صلاحیت اور شعور" کا تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے ان کے "صوتی آہنگ" کی تحلیل کی اور پھر ان کی شاعری میں "ہیئتی تجربہ" پر روشنی ڈالی۔ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ حصہ ہی اس رسالے کی تحریر کا جواز مہیا کرتا ہے۔

مسعود حسین خاں اقبال کی "پنجابیت" سے چلے اور پھر علامہ کی اردو فارسی اور عربی سے ہوتے ہوئے ان کے لسانی شعور کو اجاگر کر کے انہیں "فاتح زبان" (ص ۷۲) قرار دے کر اس رائے کا اظہار کرتے ہیں:

"اقبال نے اردو شاعری کی فرہنگ میں اس قدر اضافے نہیں کیے جس قدر کہ الفاظ کے مفاہیم کو بدلا ہے۔ خودی ہی کے لفظ کو لے لیجئے ایک مردود لفظ کو وہ فلسفیانہ معنی عطا کیے کہ آج اس کے اردگرد تشریحات کا انبار لگ گیا ہے۔ یہی صورت عقل، عشق، آرزو، سوز اور خبرو نظر کی ہے۔ جس میں معنوں کی فلسفیانہ وسعتیں بھر دی ہیں۔" (ص: ۷۲)

مسعود حسین خاں نے علامہ اقبال کا صوتی آہنگ اجاگر کرتے ہوئے یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ اقبال (اور غالب) کا "صوتی آہنگ" فارسی کا ہے۔ ان کے بموجب "فارسیت کا الزام ان دونوں شاعروں کی شعری فرہنگ پر کیا جا سکتا ہے صوتی آہنگ پر نہیں۔" اقبال اور غالب کے اسالیب کی بحث میں یہ نکتہ قابل توجہ ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں ق، بھ، دھ اور گھ کے استعمال کی مثالیں دے کر جو نتائج اخذ کیے وہ خاصے دلچسپ ہیں۔

اسلوبیاتی انداز تحلیل کی اساس کیونکہ لفظ پر استوار ہوتی ہے اور لفظ اپنی خلق میں انسانی آلات اصوات کے ذریعہ سے ہوا کے نکاس کی مختلف صورتوں کا مرہون منت ہوتا ہے اسی لیے اسلوبیات کا انحصار بھی اصوات پر ہوتا ہے۔ اس انداز تحلیل میں تشبیہ، استعارہ اور صنائع و بدائع کے مقابلے میں صوتیوں (Phonemes) صوتیات (Phonetics) مصمتوں (Consonants) صوتوں (Vowels) دوہرے صوتوں (Diphthongs) انفی مصمتوں (Nasal Consonants) اور ہکاری آوازوں (Aspirated Sounds) قسم کی اصطلاحات سے سابقہ پڑتا ہے۔ الغرض جب تک نقاد اور اس کے ساتھ ساتھ قاری بھی "ENT" کا سپیشلسٹ نہ ہو اس وقت تک اسلوبیاتی انداز تحلیل سے لطف اندوزی ممکن نہیں۔ اس انداز تحلیل کی ایک مثال پروفیسر مسعود حسین خاں کے الفاظ میں یوں پیش کی جا سکتی ہے وہ علامہ اقبال کی اس غزل کے سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

"ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

"سات اشعار کی اس مختصر سی غزل میں ق تیرہ بار آیا ہے اور چونکہ خاتمے پر زیادہ تر ہے اس لیے اہل زبان تک کے حلق میں ادائیگی کے وقت گرہ پڑ جاتی ہے۔ ظاہر ہے اقبال کے تلفظ میں (تکلمی اور سماعی دونوں لحاظ سے) تو یہ ک کی شکل میں نمودار ہوتی ہو گی' "ق" کی تیرہ تعداد میں "ک" کی انیس تعداد کو جمع کر لیجئے تو "ک" کی تکرار اس غزل میں ۳۲ بار ہو جاتی ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصوتہ "ک" اس غزل کی کلیدی آوازوں میں ایک اہم آواز ہے۔ "ک" ایک غشائی (Vecar) مندہنہ (بندشی) آواز ہے۔ قافیہ کے "ق" کو اگر "ک" پڑھا جائے تو اس کی ثقالت بھی دور ہو جاتی ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ صوتی لحاظ سے قافیہ تنگ نہیں ہوتا۔" (ص: ۷۸)

برصغیر کے مختلف علاقوں کے باشندے بعض اصوات کی درست ادائیگی پر قادر نہیں ہیں۔ پنجابی "ق" کو "ک" بولتے ہیں اسی طرح حیدر آباد دکن والے "ق" کو "خ" میں تبدیل کر دیتے ہیں جب کہ بنگالی "ج" کو "ز" بنا دیتے ہیں۔ یہی حال بعض زبانوں کا بھی ہے کہ ان میں بعض حروف تہجی نہیں پائے جاتے اسی لیے ہندی میں "غ" گ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ صرف برصغیر سے ہی مخصوص نہیں بلکہ عالمی سطح پر بھی اس امر کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے کہ آلات صوت کی لچک اور سختی کے باعث مختلف اقوام یا افراد بعض اصوات کی درست ادائیگی سے قاصر رہتے ہیں۔ اس امر کو پیش نظر رکھ کر جب تخلیقی عمل کا مطالعہ کیا جائے تو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ لفظ کے ادبی استعمال اور اس کی سماعی صورت کے تضاد سے فرق نہیں پڑتا کہ شاعر دونوں کی اصوات میں امتیاز پر قادر ہوتا ہے جیسے اقبال "ق" کو "ک" ادا کرنے کے باوجود بھی شاعری میں "ق" والے لفظ کے درست استعمال پر قادر تھے اور کبھی "قمر" کو "کمر" سے خلط ملط نہ کیا۔ بالکل اسی طرح جیسے "ق" کو خ بولنے کے باوجود بھی حیدر آباد کا شاعر "قبر" اور "خبر" میں امتیاز رکھتا ہے۔ اس کی سیدھی سی وجہ یہ ہے کہ شاعرانہ اسلوب میں لفظ کا محل استعمال اس کے معنی سے متعین ہوتا ہے اس کی صوت یا لہجہ اضافی حیثیت

رکھتا ہے۔

مسعود حسین خاں کے اس اقتباس سے یہ اندازہ بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ایک مقام پر اسلوبیات اور شماریات مصافحہ کرتی محسوس ہوتی ہے اور شاید ایک ایسا وقت بھی آ جائے جب نقاد کو کمپیوٹر کے لیے جگہ خالی کرنی پڑ جائے۔ میں طنز نہیں کر رہا لیکن بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ اس طریقے میں الفاظ کے نفسی تلازمات اور اسلوب کی جمالیات سے صرف نظر کر دیا جاتا ہے۔ اس امر کے باوجود بھی اسلوبیات کے انداز تحلیل کی اپنی افادیت بھی ہے۔ بہرحال اسلوبیاتی نقطہ نظر سے مسعود حسین خاں کی یہ تحلیل "سبک اقبال" میں مضمر مزید امکانات کی نشاندہی کرتی ہے اور اس لحاظ سے یہ سعی قابل توجہ بھی ہے اور قابل تحسین بھی۔ ان کے طریقہ کار سے تو اختلاف ممکن ہے مگر اخذ کردہ نتائج سے نہیں:

> "اقبال نہ لفظ پرست شاعر ہیں اور نہ صوت پرست۔ ان کی شاعری کے بہترین حصوں میں لسانیات کی پانچوں سطحات صوتیات، مرصوتیات، تشکیلیات (صرف) نحو اور معنویات مکمل طور پر برآمد ہوتی ہیں، اس طرح کہ صوت لفظ کا ساتھ دیتی ہے اور لفظ صرف و نحو کا اور سب مل کر معنی و مفہوم کا جو شاعر کا اصل مقصود ہوتا ہے۔" (ص: ۷۹)

حوالے:

۱۔ مکتوب بنام سردار عبدالرب نشتر مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۲۳ء "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ اول، ص ۵۶۔

۲۔ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو "تنقیدی دبستان" میں راقم کا مقالہ "ساختیاتی تنقید۔"

۳۔ مطبوعہ اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر ۱۹۸۳ء ص ۹۶۔

۴۔ Gorki, Maxim "Life and Literature" p.135

۵۔ کابل میں کی گئی تقریر سے اقتباس: "مقالات اقبال" مرتبہ عبدالواحد معینی، ص ۲۰۸۔

۶۔ مراسلہ بنام: محمد دین فوق، مرقومہ ۱۹۱۷ء (مارچ)

علامہ اقبال کی رباعیات

(اجمالی جائزہ)

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں' مقصد صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔"(۱)

یہ عجب بات ہے کہ علامہ اقبال خود کو شاعروں میں شمار کرنا پسند بھی نہیں کرتے لیکن جہاں تک شاعری میں فن کاری کا تعلق ہے تو وہ کسی سے بھی کم نہیں' بلکہ معانی کی ترسیل کے لیے انہوں نے شعر کے جس پیرایہ کو بھی اپنایا اس کے فنی لوازم کو مجروح نہ ہونے دیا۔ اگرچہ ان کے کلام کی جمالیات افکار و تصورات سے تشکیل پاتی ہے تاہم انہوں نے ابلاغ کی پرکاری کے لیے صنائع بدائع سے بھی خصوصی کام لیا اور انہیں اس طرح برتا کہ وہ معانی کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر الگ جمالیاتی وحدت کی تشکیل کرتی ہیں۔

اپنے افکار کی تمام جدت اور تصورات میں انقلاب کے باوجود شاعری کی حد تک علامہ اقبال کلاسیکی مزاج کے حامل تھے۔ ان کی زندگی میں نظم معرا وغیرہ کے تجربات شروع ہو چکے تھے لیکن وہ انہیں پسند نہ کرتے تھے' اسی طرح شاعری کے لیے وہ قافیہ ردیف کے بھی شدت سے قائل تھے چنانچہ ڈاکٹر محمد عباس خاں طور کے نام ۱۰ اپریل

۱۹۳۴ء کے مکتوب میں یوں لکھا:

"سنئے غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو معنی میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے' البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں' قافیہ تو ہونا چاہئے۔ اب کچھ عرصہ سے بلا ردیف و قافیہ نظمیں لکھی جاتی ہیں اور یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا نام انگریزی میں "بلینک ورس" ہے جس کو (نثر مرجز) کہنا چاہئے اگرچہ پبلک مذاق کچھ ایسا ہو چلا ہے مگر میرے خیال میں یہ روش آئندہ مقبول نہ ہو گی۔"(۲)

ان آراء کی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال افکار میں جدید مگر شاعرانہ اظہار اور اسلوب کی حد تک کلاسیکی روایات کے پابند تھے۔ اس لیے جب انہوں نے رباعی کی طرف توجہ دی تو اس کی فنی حیثیت کو برقرار رکھا(۳) لیکن معانی میں جدت کے در وا کر دیئے۔ اگرچہ رباعی کے فن' ارتقا اور تاریخ پر روشنی ڈالنا مضمون کو بے حد طویل کر دے گا تاہم اتنا اشارہ کر دینا کافی ہو گا کہ اردو میں رباعی نہ صرف طویل تاریخ رکھتی ہے بلکہ یہ بھی کہ بدلتے ادبی مذاق اور متغیر تنقیدی پیمانوں کے باوجود رباعی زندہ رہی ہے' یہ امر بے حد معنی خیز ہے کہ ہیئت اور وزن کے لحاظ سے اس میں کسی طرح کا بھی اجتہاد نہ کیا گیا۔ اس لحاظ سے تو یہ ایک جامد صنف ہے اور تغیر نا آشنائی اس کا امتیازی وصف قرار پاتا ہے یہی نہیں بلکہ قدما کے ہاں تو مضامین کی حد تک بھی یہ خاصی محدود نظر آتی ہے متصوفانہ' اخلاقی اور حکیمانہ نکات یا پھر حسن و عشق کے معاملات..... البتہ جدید دور کے شعراء نے متنوع خیالات کی ترسیل کے لیے اسے استعمال کیا اور خوب کیا ہے!

یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قصیدہ اور مثنوی اپنی قدیم صورت میں اب متروک قرار پا چلی ہیں تو پھر صدیوں سے رباعی کیوں زندہ چلی آ رہی ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ رباعی تفصیل کے برعکس اختصار کا فن ہے۔ رباعی گو شاعر کو سیلاب کی مانند اپنے کناروں سے چھلکنے کی اجازت نہیں بلکہ اسے اقبال کی "ذرا سی آبجو" بن کر بہنا ہوتا ہے۔ اس میں خیال کو تراش کر ہیرہ بنانا پڑتا ہے' یہ گلشن کی تصویر کشی نہیں بلکہ شبنم کی آرسی میں حسین گلشن دکھانے کا فن ہے اور اس مقصد

کے لیے الفاظ پر جو قدرت درکار ہے وہ ہر شاعر کے بس کا روگ نہیں۔ اسی لیے اچھی رباعیاں صرف بڑے شاعروں نے لکھی ہیں اگرچہ دیکھنے میں، بحر سے قطع نظر، یہ مسدس یا مخمس کا بند (منفی ٹیپ کا شعر یا مصرع) نظر آتی ہے لیکن معانی کے مکمل ابلاغ، خیال کی مکمل ترسیل اور مجرد کی مکمل تصویر کشی کی بنا پر یہ ایک مکمل اور کامیاب "نظم" ہے، البتہ اسے "مختصر ترین نظم" کہہ سکتے ہیں یا پھر "منی نظم" کا خطاب دیا جا سکتا ہے لیکن بات وہی رہتی ہے کہ خیال کی اکائی اور معانی کی وحدت کی بنا پر یہ نظم کے ساتھ ساتھ مختصر ترین افسانہ کے مزاج کی حامل بھی نظر آتی ہے۔

بحیثیت شاعر علامہ اقبال کی یہ اہم ترین خصوصیت ہے کہ ان کی تخلیقی توانائی، اظہار کے قدیم سانچوں کی مردہ رگوں میں زندگی اور تحرک کا گرم گرم خون موجزن کر دیتی ہے، اسی لیے تو "شکوہ" اور "جواب شکوہ" میں مسدس محض مسدس نہیں رہتی، "ساقی نامہ" عام فارسی ساقی ناموں سے برتر نظر آتا ہے، حتیٰ کہ لخت لخت خیال پر مبنی غزل بھی اقبال کے ہاتھوں پریشان خیالی ختم کر کے معانی کی وحدت میں تبدیل ہو کر اپنی شیرازہ بندی کرتی نظر آتی ہے.... اور یہی عالم ان کی رباعیات کا بھی ہے، چنانچہ "بال جبریل" یا "ارمغان حجاز" کی رباعیاں پڑھنے پر پہلی مرتبہ رباعی سے تعارف حاصل کرنے کا احساس ہوتا ہے، اگرچہ وہی تیسرا غیر مقفی مصرع اور بقیہ تین مقفی مصرعے ہیں لیکن ان چار مصرعوں میں علامہ اقبال نے صحیح معنوں میں جہان معنی سمو دیا ہے۔ چند مثالیں پیش ہیں:

رہ و رسم حرم نامحرمانہ
کلیسا کی ادا سوداگرانہ
تبرک ہے مرا پیراہن چاک
نہیں اہل جنوں کا یہ زمانہ

○○

ظلام بحر میں کھو کر سنبھل جا
تڑپ جا پیچ کھا کھا کر بدل جا

نہیں ساحل تری قسمت میں اے موج
ابھر کر جس طرف چاہے نکل جا

○○

مکانی ہوں کہ آزاد مکاں ہوں؟
جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں؟
وہ اپنی لا مکانی میں رہیں مست
مجھے اتنا بتا دیں میں کہاں ہوں

○○

خودی کی خلوتوں میں گم رہا میں
خدا کے سامنے گویا نہ تھا میں
نہ دیکھا آنکھ اٹھا کر جلوہ دوست
قیامت میں تماشا بن گیا میں

○○

پریشاں کاروبار آشنائی
پریشاں تر مری رنگیں نوائی
کبھی میں ڈھونڈتا ہوں لذت وصل
خوش آتا ہے کبھی سوز جدائی

○○

یقیں مثل خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی' خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بدتر ہے بے یقینی

○○

عرب کے سوز میں ساز عجم ہے
حرم کا راز توحید امم ہے

تہی وحدت سے ہے اندیشہ غرب
کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

○○

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی، مقام نغمہ تازی
نگہ آلودۂ انداز افرنگ
طبیعت غزنوی، قسمت ایازی

○○

ہر اک ذرہ میں ہے شاید مکیں دل
اسی جلوت میں ہے خلوت نشیں دل
اسیر دوش و فردا ہے و لیکن
غلام گردش دوراں نہیں دل

○○

ترا اندیشہ افلاکی نہیں ہے
تری پرواز لولاکی نہیں ہے
یہ مانا اصلِ شاہینی ہے تیری
تری آنکھوں میں بے باکی نہیں ہے

○○

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی گئی روشن ضمیری
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ
نہیں ممکن امیری بے فقیری

○○

خودی کی جلوتوں میں مصطفائیؐ
خودی کی خلوتوں میں کبریائی

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

○○

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ہو میں

○○

جمال عشق و مستی نے نوازی
جلال عشق و مستی بے نیازی
کمال عشق و مستی ظرف حیدر
زوال عشق و مستی حرف رازی (۴)

ان چند رباعیوں کے مطالعہ سے — جو کسی شعوری انتخاب کا نتیجہ بھی نہیں — یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ نے ان رباعیوں میں بھی ان ہی خیالات کا اظہار کیا جو ان کی منظومات سے مخصوص ہیں۔ بالفاظ دیگر انہوں نے جو یہ کہا تھا کہ "فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے...." (۵)

تو اس کے بموجب انہوں نے واقعی قوم کے مذاق کے پیش نظر ہر نوع کا پیرایہ اظہار اور اس سے وابستہ اسالیب کے تنوع کو فنکارانہ انچ سے برتا' اسی لیے علامہ کی رباعیوں کا مزاج بھی وہی ہے جو ان کی نظموں کا ہے بلکہ صوتی لحاظ سے یہ رباعیاں ان نظموں سے اس حد تک ہم آہنگ ہیں کہ انہیں "منی نظمیں" قرار دیا جا سکتا ہے کہ کبھی یہ طویل نظموں کے موضوع کی توسیع نظر آتی ہیں تو کبھی ان کا ملخص بن جاتی ہیں۔

"ارمغان حجاز" کی یہ رباعیاں پڑھنے سے ذہن میں علامہ کی کسی نہ کسی نظم کی

بازگشت گونج اٹھتی ہے:

مری شاخ عمل کا ہے ثمر کیا
تری تقدیر کی مجھ کو خبر کیا
کلی گل کی ہے محتاج کشود آج
نسیم صبح فردا پر نظر کیا

○○

فراغت دے اسے کار جہاں میں
کہ چھوٹے ہر نفس کے امتحاں سے
ہوا پیری سے شیطاں کہنہ اندیش
گناہ تازہ تر لائے کہاں سے

○○

دگرگوں عالم شام و سحر کر
جہان خشک و تر زیر و زبر کر!
رہے تیری خدائی داغ سے پاک
مرے بے ذوق سجدوں سے حذر کر

○○

غریبی میں ہوں محسود امیری
کہ غیرت مند ہے میری فقیری
حذر اس فقر و درویشی سے جس نے
مسلماں کو سکھا دی سر بزیری

○○

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد
تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارہ غیر
نگہ کی نا مسلمانی سے فریاد

○○

کہا اقبال نے شیخ حرم سے
تہ محراب مسجد سو گیا کون؟
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی
فرنگی بت کدے میں کھو گیا کون؟

○○

کہن ہنگامہ ہائے آرزو سرد
کہ ہے مرد مسلماں کا لہو سرد
بتوں کو میری لادینی مبارک
کہ ہے آج آتش اللہ ہو سرد

○○

حدیث بندۂ مومن دل آویز
جگر پر خوں، نفس روشن، نگہ تیز
میسر ہو کسے دیدار اس کا
کہ ہے وہ رونق محفل کم آمیز

○○

تمیز خار و گل سے آشکارا
نسیم صبح کی روشن ضمیری
حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے
اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

○○

نہ کر ذکر فراق و آشنائی
کہ اصل زندگی ہے خود نمائی
نہ دریا کا زیاں ہے نے گہر کا
دل دریا سے گوہر کی جدائی

○○

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؟
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں؟

○○

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے نور لا الا سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے (۶)

ان میں سے کسی بھی رباعی کو لے کر موزوں عنوان دے دیں تو وہ ایک منفرد "نئی نظم" میں تبدیل ہو جائے گی بلکہ "تصویر و مصور" (ارمغان حجاز) میں انہوں نے تصویر اور مصور کا جو مکالمہ درج کیا ہے وہ بھی اسی انداز کا حامل نظر آتا ہے:

تصویر : کہا تصویر نے تصویر گر سے
نمائش ہے مری تیرے ہنر سے
و لیکن کس قدر نا منصفی ہے
کہ تو پوشیدہ ہو میری نظر سے

مصور : گراں ہے چشم بینا دیدہ ور پر
جہاں بینی سے کیا گزری شرر پر
نظر درد و غم و سوز و تب و تاب
تو اے ناداں قناعت کر خبر پر

تصویر : خبر، عقل و خرد کی ناتوانی
نظر، دل کی حیات جاودانی
نہیں ہے اس زمانے کی تگ و تاز
سزاوار حدیث لن ترانی

مصور :

تو ہے میرے کمالات ہنر سے
نہ ہو نومید اپنے نقش گر سے
مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط
کہ تو پنہاں نہ ہو اپنی نظر سے

تخلیقی عمل کی نفسیات کے پیش نظریہ سوال بے محل نہ ہو گا کہ کیا شکوہ' جواب شکوہ' طلوع اسلام' ساقی نامہ' ذوق و شوق اور مسجد قرطبہ جیسی طویل اور جامع نظمیں لکھنے والے شاعر کو رباعی کے چار مصرعوں سے تخلیق کی تسکین اور مکمل ابلاغ سے وابستہ نفسی آسودگی حاصل ہوئی ہو گی؟

ہر چند کہ اس نوع کے سوالات کا درست جواب تو خود شاعر ہی دے سکتا ہے لیکن علامہ کی شاعری کے مجموعی انداز اور تخلیقی اظہار کی کامیابی کو دیکھتے ہوئے انہیں بلاشبہ نظم کا شاعر قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ اس حد تک نظم گو ہیں کہ جب غزل کہی تو اپنے تخلیقی عمل کو غزل کی ریزہ خیالی اور خوردہ گیری کا پابند کرنے کے برعکس انہوں نے اسے اپنے تخلیقی مزاج کے مطابق یوں ڈھالا کہ غزل نظم بن گئی چنانچہ "بال جبریل" کی غزلیں بلحاظ معانی اتنی مربوط ہیں اور ان میں اتنی وحدت خیال ہے کہ عنوان دے کر انہیں نظموں میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا شاید غلط نہ ہو گا کہ علامہ کو رباعی سے کوئی بہت زیادہ تخلیقی شغف نہ ہو گا۔(۷) اسی لیے انہوں نے فارسی کے مقابلہ میں اردو میں نسبتاً کم رباعیاں لکھیں' اب یہ ان کی تخلیقی شخصیت کا اعجاز ہے کہ انہوں نے جس صنف کو بھی چھوا اسے کندن میں تبدیل کر دیا' اس لیے بلحاظ تعداد بہت کم رباعیاں لکھنے کے باوجود بھی وہ اردو کے اہم رباعی گو شعراء میں شمار کیے جا سکتے ہیں:

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو(۸)

حوالے:

۱- مکتوب بنام سید سلیمان ندوی ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ حصہ اول ص: ۱۰۸۔

۲- اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۷۹۔

۳- بعض محققین نے علامہ اقبال کی رباعیات پر اعتراضات کرتے ہوئے انہیں رباعیات کی بجائے قطعات قرار دیا ہے۔ میں نے اس نزاعی بحث میں الجھے بغیر علامہ اقبال کی رباعیات کا صرف نفس مضمون کے حوالہ سے اجمالی جائزہ پیش کیا ہے۔

۴- کلیات اقبال' لاہور' ۱۹۷۳ء' ص ۷۵-۳۷۱

۵- مکتوب بنام سید سلیمان ندوی' مورخہ ۲۰ اگست ۱۹۳۵ء۔ "اقبال نامہ" ص ۱۹۵۔

۶- کلیات اقبال' لاہور' ۱۹۷۳ء' ص ۷۵-۶۷۱

۷- ویسے یہ امر بے حد معنی خیز ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی لوح مزار کے لیے ایک رباعی کہہ رکھی تھی چنانچہ ممنون حسن خان کے نام ۷ اگست ۱۹۳۷ء کا یہ مکتوب ملاحظہ ہو:

"ڈیئر ممنون صاحب

مسعود مرحوم کے کتبہ مزار کے لیے میں نے مندرجہ ذیل رباعی انتخاب کی ہے:

نہ پیوستم دریں بستاں سرا دل
ز بند این و آں آزادہ رفتم
چو باد صبح گردیدم دمِ چند
گلاں را رنگ و آبے دادہ رفتم

یہ رباعی میں نے اپنے کتبہ مزار کے لیے لکھی تھی لیکن تقدیر الٰہی یہ تھی کہ مسعود مرحوم مجھ سے پہلے اس دنیا سے رخصت ہو جائے حالانکہ عمر کے اعتبار سے مجھ کو ان سے پہلے جانا چاہیے تھا۔ اس کے علاوہ رباعی کا مضمون مجھ سے زیادہ ان کی زندگی اور موت پر صادق آتا ہے۔" (مسعود سے مراد سر راس مسعود ہیں) "اقبال نامہ" ص ۲۹۔

۸- کلیات اقبال' ص ۳۰۵۔

"کشت ویراں"

نوجواناں تشنہ لب' خالی ایاغ
شستہ رو' تاریک جاں' روشن دماغ
کم نگاہ و بے یقین و نا امید
چشم شاں اندر جہاں چیزے ندید

علامہ اقبال کی فکر کا یہ اعجاز عظیم ہے کہ انہوں نے زندگی کے جن مسائل کو لیا وہ خواہ کتنے ہی عام کیوں نہ ہوں مگر اپنی حکیمانہ بصیرت کی بنا پر علامہ نے جن خیالات کا اظہار کیا انہیں ہم عام یا عمومی یا سطحی نہیں قرار دے سکتے۔ حالانکہ ادبیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ جن ادیبوں نے وقتی مسائل کو لیا' انہوں نے خواہ ان پر کتنی ہی کامیاب اور موثر تخلیقات کیوں نہ پیش کیں مگر ہوا یہ کہ کچھ عرصہ کے بعد ان مسائل یا حوادث اور وقوعات کی شدت ختم ہونے کے بعد ان سے متعلق تخلیقات بھی اپنا اثر گنوا کر اپنی کشش لٹا بیٹھتی ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے نگینہ انگوٹھی میں بجتا ہے اس سے الگ ہو کر اپنا انفرادی حسن رکھنے کے باوجود بھی اس کا حسن ماند پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ کلام اقبال کے متعدد گوشے اس دعوے کی دلیل کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں مگر میں صرف ایک نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" کی مثال پیش کروں گا' ایک کمسن لڑکی میدان جنگ میں مجاہدوں کو پانی پلاتے شہید ہو جاتی ہے' واضح رہے کہ جنگوں میں اس نوع کے واقعات عام ہیں مگر علامہ نے اس واقعہ کو بنیاد بنا کر اسلامی نشاۃ الثانیہ کی نوید دی۔ یوں وہ نظم جو ایک عام شاعر کے ہاتھوں محض روایتی بلکہ اخباری قسم کی ماتمی نظم بن جاتی علامہ کی حکیمانہ بصیرت کے باعث ایک پرجوش اور ولولہ انگیز نظم میں تبدیل ہو

گئی، ایسی نظم جو وقوعہ کی پون صدی بعد بھی اثر اور کشش سے عاری نہیں اور اس پر مستزاد یہ امر کہ نظم کی پیش گوئی آج حقیقت کا روپ دھار چکی ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کلام اقبال کا امتیازی وصف کیا ہے تو میں صرف ایک لفظ ''آفاقیت'' سے اس کی وضاحت کروں گا۔ فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر نہیں استعمال کیا گیا بلکہ اس امر کی نشاندہی کے لیے کہ فکر اقبال زناری زماں نہیں۔ ہم جب شعرا کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایک خاص زمانی تناظر میں رکھ کر اشعار اور ان سے وابستہ کیفیات کا مطالعہ کیا جاتا ہے لیکن علامہ اقبال کی یہ اہم ترین خصوصیت ہے کہ ان کے افکار میں اتنی توانائی اور ان کے تصورات اتنے حرکی ہیں کہ وہ آج بھی ہمیں اتنے ہی جدید' بامعنی اور گہرے نظر آتے ہیں جتنے وہ زمانہ تخلیق میں ہوں گے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے نوجوانوں کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا' ان کی جن خامیوں کی نشاندہی کی اور قومی نقطۂ نظر سے اور ملی مقاصد کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ایک بہتر زندگی بسر کرنے کے لیے جو لائحہ عمل تجویز کیا وہ آج بھی اتنا ہی موزوں ہے جتنا کہ علامہ کے وقت میں تھا بلکہ یہ اشعار پڑھ کر تو یوں محسوس ہوتا ہے گویا علامہ نے بطور خاص آج کے نوجوان کو Anticipate کر کے لکھے ہوں:

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل؟
نہ زور حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیب حاضر کی تجلی میں
کہ پایا میں نے استغناء میں معراج مسلمانی

یہ نظم ہے ''ایک نوجوان کے نام'' اور یہ اپنے انداز کی واحد مثال نہیں بلکہ علامہ نے ہر موقع پر اسلوب بدل بدل کر نئی نسل کے جوانوں سے خطاب کیا ہے' اس ضمن میں بال جبریل کی نظم ''جاوید کے نام'' اور ضرب کلیم کی بعض نظموں جیسے ''طالب علم''' ''مدرسہ'' اور ''جاوید سے'' کا بطور خاص ذکر کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی محض چند مثالیں ہیں' ورنہ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں انداز بدل بدل کر نوجوانوں

سے خطاب کیا گیا ہے چنانچہ "بانگ درا" میں "طلبہ علی گڑھ کے نام" بھی اسی انداز کی ایک معروف مثال ہے۔ اس کے پہلے دو اشعار میں خطاب کا جو انداز روا رکھا گیا وہ علامہ نے ہمیشہ اپنائے رکھا' فرماتے ہیں :

اوروں کا ہے پیام اور' میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرز کلام اور ہے
طائر زیر دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالہ طائر بام اور ہے

ان اشعار کا تجزیاتی مطالعہ کرنے پر علامہ کے تحت الشعور میں اپنے شاعرانہ منصب کی اہمیت کا احساس موجزن نظر آتا ہے۔ اسی لیے تو کہتے ہیں "میرا پیام اور ہے" اور یہ پیام "اوروں کے پیام" سے اس لیے منفرد اور ممتاز ہے کہ یہ "عشق کے درد مند کا طرز کلام" ہے۔ دوسرے شعر میں یہ انداز مزید تقویت حاصل کرلیتا ہے کہ وہ زیر دام طائروں کے جھنڈ سے خود کو ممتاز اور منفرد تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے برعکس وہ ذہنی آزادی کی فضا اور فکری وسعت کے بام بلند پر سانس لیتے ہیں اسی لیے تو خود کو "طائر بام" قرار دیا۔ واضح رہے کہ طائر بام کو جو بلند نگاہی میسر آ سکتی ہے زیر دام اس سے محروم رہتے ہیں بالفاظ دیگر جب شاعر مشرق بات کرتا ہے تو آفاق پر نگاہ ہونے کی بنا پر وسیع تناظر کو سامنے رکھ کر خطاب کرتا ہے اور یہ اس بلندی کا ثمر تھا کہ علامہ نے جب بھی گفتگو کی یا ان کے اپنے محبوب لفظ کے بموجب وہ جب بھی نالہ زن ہوئے تو انہوں نے اپنے معاصرین کے مقابلہ میں ہمیشہ وسیع تر تناظر کو مد نظر رکھا' اسی سے ان کے کلام میں وہ تاثیر پیدا ہو گئی جس سے ناصح مشفق اور واعظ خشک بالعموم محروم ہوتے ہیں۔

دیکھیے ان کی مشہور نظم "خطاب بہ جوانان اسلام" جو کسی کمتر تخلیقی صلاحیتوں کے حامل شاعر کے ہاتھوں محض پندنامے میں تبدیل ہو جاتی' مگر علامہ نے اسلامی تاریخ کے پس منظر میں جب جوانان اسلام سے خطاب کیا تو یہ نظم محض خطاب سے بڑھ کر تاریخ کی تشکیل نو میں تبدیل ہو جاتی ہے :

کبھی اے نوجواں مسلم! تدبر بھی کیا تو نے؟
وہ کیا گردوں تھا' تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا؟
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوش محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاج سر دارا
تمدن آفریں خلاق آئین جہاں داری
وہ صحرائے عرب یعنی شتربانوں کا گہوارا
غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرا نشیں کیا تھے
جہاں گیر و جہاں دار و جہانبان و جہاں آرا
اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں
مگر تیرے تخیل سے فزوں تر ہے وہ نظارا

آخری مصرع میں طنز کی کاٹ قابل توجہ ہے۔

علامہ اقبال کی شاعری نصیحت کی شاعری ہے' تلقین کی شاعری ہے اور پیغام کی شاعری ہے لیکن وہ کیونکہ شعور زیست کے ساتھ ساتھ شعار زیست بھی ملحوظ رکھتے ہیں اس لیے ان کا کلام جادہ زیست ثابت ہوتا ہے اور یہی وہ خصوصیت ہے جس نے ان کے کلام کو مقامیت سے بلند کر کے اس میں وہ آفاقیت پیدا کر دی کہ وہ آج ممدوح عالم نظر آتے ہیں۔ یہاں بنیادی اہمیت کا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر علامہ نے اپنے عہد کے نوجوانوں میں ایسی کیا خامیاں دیکھیں کہ ان سے بار بار خطاب کرنے کی ضرورت محسوس کی؟

اس سوال کا جواب خاصہ طویل ثابت ہو سکتا ہے لیکن مختصراً اتنا عرض کیا جا سکتا ہے کہ انہیں سب سے زیادہ دین سے بیگانگی پر اعتراض تھا۔ لارڈ میکالے نے خوئے غلامی مستحکم رکھنے کے لیے جو نظام تعلیم تجویز کیا تھا وہ مغربی حاکموں کی توقع سے بھی زیادہ بہتر نتائج کا موجب بنا۔ علامہ نے مغربی تعلیم' اس کے نقصانات اور بالخصوص مسلمانوں کے لیے اس کے زہریلے اثرات پر جو کچھ لکھا وہ اب مطالعہ اقبال میں جداگانہ اور اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں صرف چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن سے اس امر کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ مغربی تعلیم نے کس طرح روح حیات

قبض کر لی اور کس طرح اس کے ذریعہ سے الحاد پھیلایا' فرماتے ہیں:

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش
مدرسے نے تیری آنکھوں سے چھپایا جن کو
خلوت کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

جب عصر حاضر نے ملک الموت بن کر روح قبض کر لی اور تعلیم نے شعار زیست سکھانے والے جنون سے بے گانہ کر کے محض کتاب خواں بنا دیا اور چشم بینا دینے کے برعکس مدرسہ نے فطرت کے راز چھپا لیے تو اس کا جو نتیجہ ظاہر ہوا اس پر علامہ نے یوں فریاد کی ہے:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لب خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم!
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

مغربی تہذیب اور تعلیم نے جس طرح مذہب سے بیگانگی کو فروغ دیا علامہ اس سے بھی آگاہ ہیں اور وہ اسے بھی باعث الحاد تصور کرتے ہیں:

پانی نہ ملا زمزم ملت سے جو اس کو
پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

علامہ کو اپنے جوانوں سے ایک بہت بڑی شکایت یہ بھی ہے کہ نئی نسل کا اپنے آباء سے روحانی' تہذیبی اور علمی رابطہ منقطع ہو چکا ہے جس کے نتیجہ میں تن آسانی فروغ پا رہی ہے جبکہ علامہ کا سارا فلسفہ ہی جدوجہد' عمل اور سخت کوشی کا ہے اسی لیے تو انھیں اپنے بے عمل جوان اپنے عظیم آباء کے بالکل برعکس نظر آتے ہیں:

تجھے آباء سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی

علامہ اقبال قوم کے جوانوں کو کتنی اہمیت دیتے تھے؟ اس کا اندازہ اس مکتوب

سے لگایا جا سکتا ہے جو انہوں نے ۲۵ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو اکبر الہ آبادی کے نام لکھا تھا' اس جذباتی خط سے یہ منہ بولتی سطریں ملاحظہ ہوں:

"..... صرف ایک بے چین اور مضطرب جان رکھتا ہوں' قوت عمل مفقود ہے لیکن یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان جو ذوق خداداد کے ساتھ قوت عمل بھی رکھتا ہو' مل جائے' جس کے دل میں اپنا اضطراب منتقل کر دوں۔"

اس خط سے جہاں علامہ کے درد اور تڑپ کا اندازہ ہو جاتا ہے وہاں ہمیں ایسے کار آمد نکات بھی مل جاتے ہیں جن کی مدد سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ اپنے جوانوں میں کونسی خوبیاں دیکھنی پسند کرتے تھے۔ یہ ہیں ذوق خداداد اور قوت عمل —— علامہ کے بموجب اگر کسی جوان میں صرف یہ دو بنیادی کرداری خصوصیات ہی مل جائیں تو وہ اسے اپنے دل کا اضطراب بطور تحفہ دینے کو تیار ہیں:

جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

علامہ اقبال نے اپنے صاحبزادے جاوید اقبال کو کئی نظموں کا موضوع بنا کر ان سے بطور خاص خطاب کیا ہے اس ضمن میں جاوید نامہ میں "خطاب بہ جاوید" خصوصی مثال کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ ان اشعار کے مطالعہ سے کبھی کبھی تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ محض فرزند ارجمند ہی میں یہ کرداری خصوصیات پیدا کرنے کے خواہاں نہ تھے بلکہ سب سے خطاب کر رہے تھے۔ یوں تو اس نوع کی نظموں میں جاوید اقبال پسر اقبال سے بڑھ کر جوانوں کے لیے ایک علامت کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں' اس لیے جب وہ جاوید کو نصیحت کرتے ہیں تو یہ محض ایک باپ کی اپنے بیٹے کے لیے نصیحت سے بڑھ کر ہر باپ کی ہر بیٹے کے لیے نصیحت قرار پاتی ہے—— "جاوید کے نام" کا اختتام ان دو اشعار پر ہوا ہے:

میں شاخ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے
خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

جب علامہ اقبال نے اپنے عہد کے جوانوں کی خامیوں کی نشاندہی کی تو بات محض نفی پر ختم نہیں کی یعنی نوجوانوں پر اعتراضات کئے اور بس! جیسا کہ ہر عہد کے بزرگوں کا شیوہ رہا ہے اور نہ ہی علامہ کے لیے یہ جنریشن گیپ (Generation Gap) کا مسئلہ تھا کہ وہ تو اپنی نسل سے کئی نسلیں جدید تر تھے اور اس لئے کئی نسلوں سے آگے بھی تھے بلکہ اب تک ہیں۔ جنریشن گیپ کے نقطۂ نظر سے مجھے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے کہ انقلابی افکار اور جدید ترین تصورات کے لحاظ سے وہ خود اپنی نسل میں اجنبی نظر آتے تھے۔ اس لئے اگر کوئی جنریشن گیپ ہے تو وہ علامہ کے لیے نہیں بلکہ ان کے معاصرین کے لیے تھا۔ جوانوں کے معاملہ میں علامہ کا تصور بالکل واضح ہے۔ وہ انہیں مستقبل کا امین تصور کرتے ہیں اور اسی لیے وہ ان کے لیے دعا مانگتے ہیں۔ ملاحظہ ہو یہ رباعی :

جوانوں کو مری آہ سحر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے
مرا نور بصیرت عام کر دے

اسی طرح "ساقی نامہ" کا شعر بھی دعائیہ انداز کا حامل ہے :

جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

"جاوید نامہ" کا آغاز جس مناجات سے ہوتا ہے اس کا اختتام بھی اسی دعا پر کیا ہے :

بر جواناں سہل کن حرف مرا
بہر شاں پایاب کن ژرف مرا

علامہ اقبال نے جوانوں کو مختلف نظموں میں جو تلقین کی ہے ان کے افکار میں ڈوب کر پڑھنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی قوم کے جوانوں میں کیا کرداری صفات اور کون سے شخصی اوصاف دیکھنا پسند کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار :

اگر جواں ہوں میری قوم کے جسور و غیور
قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں

○○

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں

○○

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ ضرب ہے کاری

○○

اگر ہو جنگ تو شیران غاب سے بڑھ کر
اگر ہو صلح تو رعنا غزال تاتاری

یہ چند اشعار صرف مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں ورنہ اس انداز کے اشعار خاصی تعداد میں مل جاتے ہیں۔ علامہ اقبال جوانوں کو کتنی اہمیت دیتے تھے اس کی وضاحت کے لیے صرف یہ ایک مصرع کافی ہے:

جوانوں کو پیروں کا استاد کر

یہ بہت بڑی بات ہے اور اسے صرف علامہ اقبال جیسا صاحب بصیرت حکیم ہی کہہ سکتا تھا کہ وہ جوانوں سے نالاں ہونے کے برعکس ان کی جوانی میں مستقبل کے لیے لاانتہا امکانات پوشیدہ دیکھتے ہیں۔ علامہ اقبال طبعاً" رجائی تھے' انہوں نے مایوسیوں کی تاریکی میں بھی امید کی شمع روشن رکھی' غلامی کے باوجود نوید آزادی دی' موت سے درس زیست لیا اور اسی لیے قوم کے جوانوں کو محض مطعون کرنے کے برعکس ان سے بھی مستقبل کے لیے خوش آئند توقعات وابستہ کیں' جبھی تو فرماتے ہیں:

نہیں اقبال ناامید اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

علامہ اقبال — نیا تناظر

پاکستان علامہ اقبال کے خواب کی عملی تعبیر ہے اسی لیے اگر پاکستان میں علامہ اقبال کے فکر و فن کی تفہیم و تشریح کے لیے دانش وروں نقادوں اور فلاسفروں نے اپنی بہترین ذہنی صلاحیتیں وقف کر رکھی ہیں اور ابلاغ عامہ کے تمام ذرائع فکر اقبال کی ترویج میں اپنا کردار بطریق احسن ادا کرنے کے لیے سعی کناں نظر آتے ہیں تو یہ باعث تعجب نہیں ہاں! برعکس صورت حال تعجب خیز ہو سکتی تھی بلکہ یہ سب علمی اور تشیری کاوشیں دیکھ کر بعض اوقات تو یہ احساس بھی ہوتا ہے:

حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

فکر اقبال کی اساس قرآن مجید پر استوار ہے۔ علامہ اقبال نے برملا اس حقیقت کا اعتراف کیا تھا اس لیے ہمیں اس ضمن میں مدافعانہ یا معذرت خواہانہ طرز عمل اپنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بحیثیت مسلمان ہمارا یہ ایمان ہے کہ قرآن مجید قیامت تک چراغ ہدایت اور دنیا کے لیے باعث فلاح ہے تو پھر فکر اقبال کی اسلامی اساس کے بارے میں بھی ذہن میں جو الجھن ہے وہ ختم ہو جانی چاہئے۔ شاید عوام کے ذہن میں سرے سے ایسی کوئی الجھن نہ ہو مگر مختلف عقاید' تصورات اور نظریات کی توثیق یا تردید کے لیے جس طرح قرآن مجید کی من مانی تاویل کی جاتی ہے اور بدلتے سیاسی حالات کے جواز اور پھر ان سے جنم لینے والوں "فلسفوں" کے لیے جس طرح کلام اقبال سے استدلال حاصل کیا جاتا ہے وہ بعض اوقات اتنا پر تضاد ہوتا ہے کہ ذہن واقعی الجھ کر رہ جاتا ہے اور یہی وہ قومی رویہ ہے جس کے خلاف احمد ندیم قاسمی نے "اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے" میں صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے اس امر پر زور دیا:

"علامہ کے تو آدھے سے زیادہ کلام کو لوگوں سے پوشیدہ رکھنے کے لیے ایک طویل منصوبے پر برسوں تک عمل ہوتا رہا ہے اور ستم یہ ہے کہ اس منصوبہ کاروں میں ارباب حکومت و سیاست کے علاوہ بعض ارباب علم و ادب اور بعض ارباب تعلیم تک شامل ہیں۔"

ان حالات میں جبکہ قوم کی قوم افکار اقبال کی تشریح کے علمی فریضہ میں مستغرق ہے تو کیا علمی توضیحات سے قطع نظر فکر اقبال کی عملی افادیت کے بارے میں سوچنا بہتر نہ ہو گا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور خودی' مرد مومن' قومی اصلاح' فقرو غنا' تصورات عشق و خرد' مغرب دشمنی اور اسی نوع کے دیگر مقبول اور سدابہار موضوعات پر فارمولا مقالات قلمبند کرنے کے بجائے کیا آج فکر اقبال کے درست تناظر کا تعین کرنا زیادہ ضروری نہیں قرار پاتا؟ اب تک عمومی رویہ یہ رہا ہے کہ قومی راہنما سے لے کر طالب علم راہنما تک ہر طبقہ علامہ اقبال کے اشعار کو اپنے مخصوص مفادات کا جواز بناتا رہا ہے مگر اب ضرورت اس آنکھ کی ہے جو فکر اقبال کے آئینہ میں قوم کی اجتماعی شخصیت کے مسخ نقوش دیکھنے کی سکت رکھتی ہو' علامہ اقبال بے حد فعال تخلیقی شخصیت کے حامل تھے' وہ انقلابی مفکر تھے بلکہ بعض امور کی حد تک تو وہ Non-Conformist بھی تھے۔ اگر ان کی تخلیقی شخصیت حرکی نہ ہوتی تو وہ اشعار کو افکار میں تبدیل کر کے قوم کیلئے بانگ درا نہ بنا سکتے تھے' انہیں انسان اس لیے پیارا ہے کہ وہ سعی و عمل کی تصویر ہے' وہ فطرت کے چیلنج کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا بلکہ وہ تو اپنے ہنر سے فطرت کی کجی اور خامی دور کر کے دنیا کو پہلے سے زیادہ بہتر اور خوبصورت بھی بنا سکتا ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

علامہ اقبال اسی لیے فردوس گم گشتہ کا ماتم نہیں کرتے کہ جانتے ہیں کہ اب جنت انسان کے ہنر و فن اور تخلیق سے عبارت ہے اور اسی لیے وہ یہ کہہ سکتے ہیں:

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں

اور تو اور اس سعی و عمل اور جہد مسلسل کی بنا پر وہ جبریل پر ابلیس کو فوقیت دیتے ہیں

کہ اس کی زندگی:

درد و داغ و سوز و ساز و آرزوئے جستجو

کی تصویر ہے جبکہ ابلیس کے بقول جبریل کا یہ حال ہے:

میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو! اللہ ہو! اللہ ہو!

اس لئے علامہ اقبال نے قرآن مجید کو محرک اور باعمل بنانے والی کتاب کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس امر پر زور دیا:

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

انہوں نے تصوف کے سلبی تصورات کی مخالفت کی کہ وہ قومی بے عملی اور اجتماعی بے حسی کا ایک خوبصورت جواز بنتے تھے۔ الغرض! علامہ اقبال فکر و عمل کے داعی اور سعی و جہد مسلسل کے پیغامبر تھے لیکن آج جس نوع کے مقالات لکھے جا رہے ہیں ان میں سے بیشتر کی غایت علامہ کو محض گوشہ نشین، فقیر منش اور درویش صفت انسان بنا کر پیش کرنا ہے۔ کہیں یہ تو نہیں کہ ہم علامہ کے حوالہ سے فرد کی بے عملی کو اجتماعی بے عملی کا جواز بنا رہے ہیں کہ بقول ان کے:

یہ اک مرد تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

گذشتہ چند برس سے ہماری قومی زندگی میں خرد دشمنی کا رویہ جس طرح مسلسل تقویت حاصل کرتا جا رہا ہے ایک دن وہ بے حد خطرناک نتائج کا باعث بھی بن سکتا ہے، اس لیے کہ اس خرد دشمنی کے ذیلی نتائج کی رو سے تعلیم و تدریس بے معنی، سائنس منافی اسلام اور علمی تحقیق و جستجو لاحاصل قرار پاتی ہے۔ چنانچہ دانشوروں کی تقریروں سے لے کر ٹیلی ویژن کے ڈراموں تک واشگاف یا بالواسطہ انداز میں اور یا پھر کنایہ کے اسلوب میں تعلیم و عقل اور ان کے ثمرات کو غیر ضروری قرار دیا جا رہا ہے۔ ہر شخص اپنی رائے کے اظہار کا حق رکھتا ہے لیکن افسوسناک امر یہ ہے کہ اس خرد دشمنی کا سب سے بڑا جواز علامہ اقبال کے ان اشعار سے حاصل کیا جاتا ہے جن میں انہوں نے عشق و وجدان کو عقل پر فوقیت دے کر اس امر پر زور دیا تھا:

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

اگر ان اصحاب کی مساعی اسی طرح جاری رہی تو اندیشہ ہے کہ ایک دن علامہ اقبال کو خرد دشمنی کی عظیم علامت کا روپ دے دیا جائے گا اور یوں ان کی اپنی عقل، تعلیم اور مطالعہ کے ثمرات کے ساتھ ساتھ حاصل عمر فلسفہ مشکوک بن جائے گا۔

علامہ اقبال نے انگریز کی غلامی کے جس دور میں اشعار لکھے اسے اگر ذہن میں رکھیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ اس وقت مغرب سے ذہنی مرعوبیت نے ایک وبا کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس پس منظر میں علامہ کا عقل کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہ دینے کا بنیادی سبب بھی یہی تھا کہ اس عہد میں عقل پرستی مغرب پرستی کے مترادف تھی، اس لیے وہ عقل پر کلی انحصار کے قائل نہ تھے کہ اس کی رو سے انسان زندگی کی ان مابعد الطبعی حقیقتوں کے ادراک سے محروم رہ جاتا ہے جو علامہ کی دانست میں عرفان زیست کے لیے کلیدی اہمیت رکھتی ہیں اور جن تک رسائی وجدان سے ممکن ہے۔ لیکن آج برعکس صورت حال میں ہمیں خرد سوزی کی نہیں بلکہ خرد افروزی کی ضرورت ہے کہ جہل کی قوتیں علم و حکمت کے آفاق پر گھٹا بن کر منڈلا رہی ہیں۔ ان حالات میں علامہ اقبال کے کلام سے کسب ضیا کے برعکس کام لینا قومی جرم سے کم نہیں ہے۔ آج ہمیں محض علامہ کے اشعار کی تشریح کی ضرورت نہیں کہ ہر شخص لغت کی مدد سے یہ عظیم فریضہ انجام دے سکتا ہے بلکہ فکر اقبال کے درست تناظر کی ضرورت ہے۔ تاہم بعض مقالات میں ایسے فکر انگیز اشارات بھی مل جاتے ہیں جو "آج" کے نقطۂ نظر سے بے حد اہم قرار پاتے ہیں، ملاحظہ ہوں یہ تین مثالیں:

> "اسلامی قانون کے طویل اور غائر مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر اس کا اطلاق کیا جائے تو کم از کم ہر شخص کے زندہ رہنے کا حق تو محفوظ ہو جائے گا، مگر اسلامی شریعت کا نفاذ اور اس کا ارتقا ایک آزاد مسلمان ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ممکن نہیں ہے۔ میں برسوں سے دیانت داری کے ساتھ اس بات پر

یقین رکھتا ہوں اور اب بھی مانتا ہوں کہ مسلمانوں کی معاش اور ایک پرامن ہندوستان حاصل کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے۔"

وارث میر نے اپنے مقالہ "اقبال شناسی کی نئی جہتیں" میں قائداعظم کے نام علامہ اقبال کے مکتوب (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) سے جو منہ بولتی سطریں درج کی ہیں انہیں احمد ندیم قاسمی کے مضمون "اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے" کے ساتھ ملا کر پڑھنے سے بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے:

"مسئلہ یہ ہو کہ علامہ نے شکم پر روح کی فوقیت پر زور دیا ہے یا یہ ہو کہ علامہ انقلاب برپا کرنے کے لیے سب سے اول ذہنی انقلاب برپا کرنے کے حامی ہیں' اس حقیقت کو کوئی طرار سے طرار تاویل بھی نہیں جھٹلا سکتی کہ علامہ مروجہ زر پرست معاشرے کو کسی صورت اور کسی پہلو سے بھی برقرار رکھنے کے موید نہ تھے' وہ قومی وسائل پر چند افراد کے قبضے سے شدید نفرت کرتے تھے اور یہ قطعی نہیں مانتے تھے کہ فاقہ روحانی طہارت کی بنیادی شرط ہے۔ جن افراد یا اداروں کو علامہ اقبال کے ارشادات سے یہ توقع ہے کہ ان میں کہیں نہ کہیں انہیں استحصالی نظام معیشت کے حق میں کوئی دلیل مل جائے گی' خود فریبی میں مبتلا ہیں۔ علامہ کے اشعار کو ان کے سیاق و سباق سے الگ کر کے دیکھنے کا عمل صرف وقتی طور پر ان کی ڈھارس بندھائے گا ورنہ اس ضمن میں علامہ کے نظریات بالکل واضح اور غیر مبہم ہیں اور علامہ کا یہی تو کمال ہے کہ ان کا کلام اپنی تاویل نہیں کرنے دیتا۔"

ادھر شہنشاہ ایران کے خلاف مزاحمت کی تحریک کے سرگرم مفکر اور شہید ڈاکٹر علی شریعتی کے بموجب:

"یہ بڑے فخر کی بات ہے کہ بہت سے سیاسی و استعماری اور دیگر عوامل کے باوجود' جو مسلم معاشروں میں عظیم شخصیات کو جنم دینے میں بہت بڑی رکاوٹ بنتے رہے ہیں' اسلام نے "انسان سازی" کی قوت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا' اس کا ثبوت اقبال کی ذات ہے' وہ فکر و فلسفہ کے لحاظ سے بہت بڑے مفکر ہیں' اقبال نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ آج فکر و فلسفہ کی دنیا

میں اسلام فکر اور علم و دانش کی عالی ترین سطح پر اپنا کردار ادا کر سکتا ہے' اجتماعی لحاظ سے اقبال ایک ٹھوس اور مثبت عملی کردار ہیں جو استعمار کے خلاف برسرپیکار ہیں۔"

ان تین اقتباسات کو ملا کر پڑھنے سے صورت حال کی کیسی تصویر مرتب ہو جاتی ہے' بالخصوص ڈاکٹر علی شریعتی کا یہ ارشاد کہ مسلم معاشرے میں "بہت سے سیاسی و استعماری اور دیگر عوامل کے باوجود" عظیم شخصیات جنم لے ہی لیتی ہیں اور جسے انہوں نے "انسان سازی کی قوت" سے تعبیر کیا ہے' بے حد معنی خیز ہے۔ وہ علامہ اقبال کو اسلام کی "انسان سازی" کی ایک مثال قرار دیتے ہیں اور یہ درست بھی ہے کہ علامہ اقبال اسلامی نشاۃ الثانیہ کی قافلہ سالار شخصیات میں شامل ہیں' یہ الگ بات کہ زندگی میں مذہبی طبقہ نے ان کی شدید مخالفت کی' اس حد تک کہ ان پر کفر کا فتویٰ بھی لگا دیا گیا جبکہ آج علامہ پر لکھنے والوں کی اکثریت اسلام کے حوالہ سے ان کا مطالعہ کر رہی ہے لیکن ایسے مطالعات بالعموم یک جہت ثابت ہوتے ہیں کہ ان میں ڈاکٹر علی شریعتی کے بموجب "اسلام کی انسان سازی کی قوت" سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کا ایک ایسے دین کی حیثیت سے مطالعہ کیا جائے جو اپنے مرکز (یعنی توحید اور ختم نبوت) سے انحراف کیے بغیر نمو پذیر توانائی اور وسعت پذیر قوت بن کر اہل عالم پر اثرانداز ہوتا رہا ہے۔ اس لیے علامہ اقبال یا دیگر اسلامی شخصیات اسلام کے اس "انسان سازی" کے عمل کی منفرد علامات بن کر جگمگاتی نظر آتی ہیں۔

اقبال شناسی کی روایت اور "فنون"

"فن ہو یا ذوقِ فن' ہمیشہ تشنہ اظہار رہتا ہے اور "فنون" اس کے مرتبین کے ذوقِ فن کا اظہار ہے۔ ہمارے ذوقِ فن کو اصرار ہے کہ فن کار اگر حسن کار نہیں ہے تو فن کار نہیں ہے۔ پھر اگر فن کار اپنے ہاں کی فنی روایات سے کٹ کر فنی تخلیق کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ جھوٹ بولتا ہے۔ ساتھ ہی ہم تجربے کی اہمیت کے قائل ہیں مگر ہر تجربے کا ایک سلیقہ' ایک قرینہ ہوتا ہے اور اندھیرے میں تیر چلانے کو ہم تجربہ نہیں حماقت یا نرم سے نرم الفاظ میں "بچپنا" کہتے ہیں۔ ہم تدریج کے موید ہیں اس لیے کہ علم و فن کی پوری تاریخ میں زقند کا کہیں وجود ہی نہیں اور ہم غالب کو ولی کا اور اقبال کو غالب کا وارث قرار دیتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اگر ولی اور اقبال کے درمیان غالب کا وجود نہ ہوتا تو اقبال اقبال نہ ہوتا' داغ کے متعدد شاگردوں میں ایک شاگرد ہوتا...... اگر ادبی رسالے کے اجراء کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہونی چاہئے تو "فنون" کے اجراء کی وجہ یہی سمجھ لیجئے کہ ہم آزادی اظہار—— شائستہ آزادی اظہار—— کو علم و فن کی بقا اور ارتقاء کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔"

یہ تھا وہ فنی نصب العین جس کا اپریل ۱۹۶۳ء کو "فنون" کے مرتبین (احمد ندیم قاسمی اور حبیب اشعر) نے "حرفِ اول" کی صورت میں اظہار کیا تھا اور آج ربع صدی گزر جانے کے بعد بھی ان سطروں کی صداقت "فنون" میں مطبوعہ مقالات کے جذباتی کے برعکس عقلی استدلال اور تخلیقات کے مزاج سے آشکارہ ہے حتیٰ کہ مطبوعہ

مواد کے بارے میں شائع کیے گئے مراسلات سے بھی ـــــ جن کا عنوان ہی "اختلافات" ہے۔

احمد ندیم قاسمی اردو دنیا کی محترم شخصیت ہیں۔ نصف صدی سے زاید پر محیط تخلیقی زندگی میں انہوں نے جملہ اصناف ادب میں عہد ساز تخلیقات سے اپنی اہمیت تسلیم کرائی' اس پر مستزاد ان کا ترقی پسندانہ تصور ادب اور روشن خیالی پر مبنی نظریہ حیات' اس لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ جس مجلّہ کی ادارت کرتے اسے حریت فکر پر مبنی تصور ادب سے کلیتاً بے گانہ رکھتے۔ چنانچہ انہوں نے نامساعد حالات کے باوجود "فنون" کی تخلیقات کے ذریعے سے زندگی میں ترقی پسندانہ رجحانات کے فروغ کا سلسلہ جاری رکھا۔

ادبی پرچہ مدیر کی تخلیقی' علمی یا عملی شخصیت کی توسیع ہوتا ہے۔ چنانچہ ماضی یا حال کے اہم جراید ان کے مدیران کی شخصیت کا آئینہ نظر آتے ہیں اور فنون بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔

دور احتساب اور نامساعد حالات کے باوجود بھی احمد ندیم قاسمی نے سینئر و جونیئر اور معروف و غیر معروف اہل قلم کی معیاری تخلیقات سے "فنون" کی پیشانی پر تحریر سلوگن کے مطابق اسے "معیاری علم و فن کی تخلیقی رفتار کا پیمانہ" بنائے رکھا ـــــ اور یہ بہت بڑی بات ہے۔ بالخصوص اس دور میں جہاں غیر معیاری تحریر شائع نہ کرنے کے جرم قبیح میں عمر بھر دشمنی کے کانٹے ملتے ہیں' ایسے میں اگر احمد ندیم قاسمی یہ دعویٰ کرتے ہیں تو اسے جھٹلایا نہیں جا سکتا:

> "ہمارا مقصد فنون بیچنا کبھی نہیں رہا ہمارا مقصد تو پاکستانی شاعری' پاکستانی ادب' پاکستانی موسیقی' پاکستانی مصوری الغرض تمام پاکستانی فنون کو عام کرنا ہے۔"
>
> (شمارہ ۱۔ اپریل مئی ۱۹۷۶ء)

ـــــ اور احمد ندیم قاسمی کے اس دعوے کی گواہی فنون کے ہزاروں صفحات سے مل جاتی ہے۔

بلاشبہ احمد ندیم قاسمی ترقی پسند ہیں مگر ایسے انتہا پسند ترقی پسند بھی نہیں جو عقاید میں بے لچک' تصورات میں پتھر کی لکیر اور نظریات میں متشددانہ رویہ کا شکار ہوتے

ہیں۔ اس لیے وہ "دوسرے" کی بات سننے کو بھی تیار رہتے ہیں جس کا اندازہ "فنون" میں مطبوعہ بعض ایسی تحریروں سے بھی لگایا جا سکتا ہے جنہیں اختلافی نوٹ کے ساتھ شائع کیا گیا اور پھر ردعمل میں قارئین کی آراء اور ناقدین کے مضامین بھی شائع کیے گئے۔ احمد ندیم قاسمی نے (شمارہ ا۔ اپریل مئی ۱۹۷۶ء) کے حرف اول میں اپنے موقف کو ان الفاظ میں بیان کیا تھا:

"اگرچہ "فنون" ادب کی ترقی پسند تحریک کی پیداوار ہے مگر اس کی ترقی پسندی اتنی کٹر نہیں ہے کہ وہ نظریاتی بحث و تمحیص سے خطرے میں پڑ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ "فنون" نے اہل ادب کو ہمیشہ ایک ایسا فورم مہیا کیا ہے جہاں اگر داخلہ بند ہے تو صرف مبہم، بے معنی اور "اینٹی ادب" لکھنے والے ادیبوں کا داخلہ بند ہے۔"

احمد ندیم قاسمی کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ طبعاً" میانہ روی کے قائل ہیں، اس لیے عدل پسندی پر مبنی ان کی اعتدال پسندی بالعموم 'تو بر من بلا شدی' والی صورت حال پیدا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض سابق احباب اب انہیں ترقی پسند تسلیم نہیں کرتے بلکہ ان کی نظروں میں قاسمی صاحب کا سب سے بڑا جرم وطن سے محبت ہے۔ ادھر قاسمی صاحب ترقی پسندی کو وطن دشمنی کے مترادف نہیں گردانتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تخلیقی شخصیت میں ترقی پسندی اور وطن دوستی کی "مساوات" کا خوبصورت امتزاج ملتا ہے۔ انہوں نے ہمیشہ خود کو پہلے پاکستانی جانا اور پھر کچھ اور ــــ اسی لیے "فنون" کے مندرجات کے ذریعے سے ارض وطن سے محبت کے ساتھ ساتھ پاکستان کا تخلیقی ورثہ بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ "فنون" کے پہلے شمارے کا پہلا مقالہ "خدا" تھا جسے سید ابوالخیر مودودی نے قلمبند کیا تھا۔ "فنون" میں مذہب، اسلامی مابعد الطبیعیات، فنون لطیفہ، لوک ورثہ، عربی فارسی زبانوں اور دیگر اسلامی ملکوں کی تخلیقات کے تراجم، ارض وطن کی محبت اور اپنی تہذیب و ثقافت کے متنوع پہلوؤں کو روشنی میں لانے والے مقالات اور تخلیقات کو بطور خاص شائع کیا جاتا رہا ہے۔ یہی نہیں بلکہ پاکستان اور پاکستانیات کو اجاگر کرنے کے لیے "احوال وطن" کی صورت میں خصوصی گوشہ وقف کیا جاتا رہا ہے۔ ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی جنگوں

کے حوالے سے جو ادب معرض وجود میں آیا اس کی بعض اہم ترین تخلیقات "فنون" ہی میں طبع ہوئی تھیں۔ الغرض احمد ندیم قاسمی نے "فنون" کو پاکستان' پاکستانیات' پاکستانی ادب' اور پاکستانی تخلیق کاروں کے لیے وقف کر رکھا ہے' اگر یہ جرم ہے تو پھر مدیر "فنون" ان الفاظ میں اعتراف جرم کرتے ہیں:

> "فنون" نے پاکستانی ادب کو واضح خدوخال مہیا کرنے کے لیے بھی بڑی استقامت سے جدوجہد کی ہے۔ ہمارے دل میں ہندوستان کے اردو ادیبوں کی بڑی عزت ہے اگر ہمیں ان کی کوئی ایسی نئی تخلیق مل جائے جس کا مجموعی تاثر پاکستانیت کے خلاف نہ جاتا ہو تو اسے فخر کے ساتھ "فنون" میں درج کریں گے مگر ہم ہندوستانی دوستوں کی کسی ایسی تحریر کو اشاعت کی اجازت نہیں دے سکتے جو محبت کے پردے میں ہمارے اس وجود کو بے معنی قرار دے رہی ہو جو تاریخ کی حقیقت اور ہماری جدوجہد کی معراج ہے' یہی وجہ ہے کہ ہم نے پاکستانی ادیبوں اور شاعروں کو "فنون" کے صفحات میں اس جذبے کے ساتھ جگہ دی ہے کہ اردو ادب کی حیثیت اپنی جگہ' مگر ایک چیز پاکستانی ادب نام کی بھی ہوتی ہے اور پاکستانی ادب بنیادی طور پر سرزمین پاکستان اور اہل پاکستان سے انسپریشن حاصل کرتا ہے۔ ادب اپنے اثر اور اپیل کے لحاظ سے یقیناً بے حدود ہوتا ہے مگر ہر ادب کی ایک پہچان ہوتی ہے اور اس سرزمین میں تخلیق ہونے والے ادب کی پہچان یہ ہونی چاہئے کہ وہ اصلاً پاکستانی ہو۔"

(حرف اول: شمارہ ۱۔ اپریل مئی ۱۹۷۶ء)

جہاں تک علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تفہیم' ان کے فکر و فن کے فروغ اور اقبالیات سے وابستہ فکر انگیز تخلیقات کا تعلق ہے تو اس ضمن میں بھی "فنون" قیمتی اثاثہ کا مخزن نظر آتا ہے' یہی نہیں بلکہ ایسے شمارے بھی ملیں گے جن میں اقبالیات کے لیے خصوصی گوشے مخصوص کیے گئے مثلاً جولائی اگست ۱۹۶۶ء' اپریل مئی ۱۹۷۳ء' جون جولائی ۱۹۷۴ء اور اگست ستمبر ۱۹۸۳ء کے شمارے ـــــ ان کے علاوہ سال اقبال میں مرتب کیا گیا "اقبال نمبر" (دسمبر ۱۹۷۷ء) جداگانہ خوشبو کا حامل ہے۔

"فنون" کی اشاعت کو ایک سال ہوا تھا کہ شمارہ ۵ (اپریل مئی ۱۹۶۴ء) میں علامہ اقبال پر سب سے پہلے دو مقالات شائع کیے گئے تھے ـــــ پروفیسر طاہر فاروقی کا "اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں" اور محمد یوسف خان کا "اقبال اور ہماری نشاۃ ثانیہ کی تہذیبی روایت" اس پرچہ سے لے کر تازہ ترین "فنون" (نومبر دسمبر ۱۹۸۹ء) تک جس میں شریف کنجاہی کا مقالہ "گلشن راز (قدیم و جدید) پر ایک نظر" شامل ہے ـــ ان تئیس برسوں میں اقبالیات کے فروغ کے لیے "فنون" کی گرانقدر خدمات کا اعتراف ہر سطح پر کیا جا چکا ہے۔

مدیر "فنون" نے پہلے اداریہ میں جس "شائستہ آزادی اظہار" پر زور دیا تھا' دیگر امور کے ساتھ ساتھ اس کا عملی مظاہرہ اقبالیات کے ضمن میں بھی نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کے حوالے سے "فنون" میں دو زبردست بحثیں چھڑیں۔ پہلی علی عباس جلال پوری کی کتاب "اقبال کا علم الکلام" کے باعث تھی۔ اس پر پہلا مقالہ محمد کاظم نے "اقبال کا علم الکلام ـــــ ایک جائزہ" (شمارہ: جنوری فروری ۱۹۷۳ء) قلم بند کیا۔ ان کے بعد بشیر احمد ڈار نے "اقبال کا علم الکلام ـــــ ایک تجزیہ" کی صورت میں ایک سلسلہ مضامین شروع کیا جس کا جواب اسی شمارہ میں علی عباس جلال پوری نے "تنقیحات و تصریحات" کے عنوان سے اپنے مضمون میں دیا۔ بحث کا آغاز شمارہ جولائی اگست ۱۹۷۳ء سے ہوا اور یہ ۵ اقساط پر مشتمل تھی۔ ملک کے مقتدر اقبال شناسوں نے اس بحث میں دلچسپی ظاہر کی۔ دوسری بحث ممتاز احمد کے مقالے "اقبال کا اصل کارنامہ" (شمارہ ۸ مئی جون ۱۹۶۷ء) سے چھڑی۔ اس میں ابو شہاب رفیع اللہ' ریاض صدیقی (شمارہ ۹) صفی الدین صدیقی' وارث میر اور شبنم احمد (شمارہ ۱۰) نے حصہ لیا۔

غیر جذباتی استدلال علمی مباحث کی اساس ہونا چاہئے اور "فنون" ہمیشہ سے اس کا داعی رہا ہے۔ اس امر کے باوجود کہ مدیر "فنون" کی وجہ سے احمد ندیم قاسمی کو کئی "دوست" گنوانے پڑے۔

احمد ندیم قاسمی نے "فنون" میں مطبوعہ مقالات/ تخلیقات کی مانند اقبالیات کے ضمن میں بھی یبوست پر تازہ نگاہی کو ترجیح دی اور سطحیت کی بجائے فکری گہرائی پر زور دیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و نظر کے بارے میں بعض اہم

مقالات ''فنون'' ہی میں طبع ہوئے جس کا اندازہ ''کتابیات'' سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس ''کتابیات'' سے جہاں اقبال شناسی کی روایت میں ''فنون'' کی عطا کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے وہاں یہ علامہ اقبال پر کام کرنے والے ناقدین اور محققین کے لیے بھی باعث افادہ ہے۔

کتابیات

آغا سہیل — ''اقبال اور جمالیات۔'' از نصیر احمد ناصر (تبصرہ) شمارہ ۷ دسمبر ۱۹۶۶ء۔

ابوبکر صدیقی — ''علامہ اقبال کا معاشی تصور'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

ابو شباب رفیع اللہ — ''اقبال کا اصل کارنامہ'' شمارہ ۱۔ نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء

امجد اسلام امجد — ''راوی'' (گورنمنٹ کالج لاہور) سالنامہ اور اقبال نمبر (تبصرہ) شمارہ ۴ فروری ۱۹۷۰ء

''نئے پرانے (۲) علامہ اقبال۔'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

''اقبال اور تصور انقلاب'' شمارہ ۳۔۴ اگست ستمبر ۱۹۷۲ء

''شعریات اقبال'' از تبسم کاشمیری (تبصرہ) ستمبر ۱۹۸۱ء (ڈی)

احمد ندیم قاسمی — ''پورا اقبال'' (اداریہ) اقبال نمبر شمارہ ۷ دسمبر ۱۹۷۷ء

''اقبال کی شخصیت اور شاعری'' از پروفیسر حمید احمد خان (تبصرہ) شمارہ ۵۔۶ اپریل مئی ۱۹۷۵ء

''اقبال اور بعض دوسرے شاعر'' از خواجہ منظور حسین (تبصرہ) شمارہ ۱۰ اکتوبر نومبر ۱۹۷۸ء

احمد نواز ملک — ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کا انگریزی متن'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اختر جمال — ''اقبال اور بھوپال'' شمارہ ۱۔۲ مئی جون ۱۹۷۰ء

ارشد میر — ''منشی نذر محمد بی اے۔ اقبال کے ایک قریبی دوست'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ / محمد عبداللہ قریشی — ''لسان العصر اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ / ابوبکر صدیقی — ''افغانستان جدید'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

اقبال، علامہ — تحریر کا عکس۔ شمارہ ۵۔۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

انور محمود خالد	"شکوہ کا فکری اور فنی تجزیہ" شمارہ ۹ اگست ۱۹۷۸ء
بشیر احمد ڈار	"اقبال اور وحدت الوجود" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
	۱- "اقبال کا علم الکلام" -- ایک تجزیہ" شمارہ ۳-۲ جولائی اگست ۱۹۷۳ء --- ۲- شمارہ ۵-۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء --- ۳- شمارہ ۳-۲ جنوری فروری ۱۹۷۴ء --- ۴- شمارہ ۳-۱ جون جولائی ۱۹۷۴ء --- ۵- شمارہ ۱ دسمبر ۱۹۷۴ء
ٹائمز لندن/ادارہ فنون	"جاوید نامہ" از علامہ اقبال ترجمہ از اے جے آربری- شمارہ ۸ مئی جون ۱۹۶۷ء
جمیلہ شاہین	"عورت--- اقبال کی کمزوری" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء
حسن مثنیٰ ندوی	"اقبال اور شاہ سلیمان پھلواروی" شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء
خالد احمد	"بین السطور: یزداں بکمند آور" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
ریاض صدیقی	"اقبال سب کے لیے" از ڈاکٹر فرمان فتح پوری (تبصرہ) شمارہ ۱۶ جون جولائی ۱۹۸۱ء
	"اقبال کی انقلابیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱ نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء
سلیم احمد	"اقبال، اقبالیات اور ہم" شمارہ ۴ اگست ستمبر ۱۹۷۶ء
سلیم اختر، ڈاکٹر	"کیا اقبال نرگسی تھے؟" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
سعید احمد اکبر آبادی	"مکاتیب اقبال بنام گرامی" مرتب محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱ نومبر ۱۹۷۰ء
سعید اختر درانی، ڈاکٹر	"اقبال کے استاد مشفق سر طامس آرنلڈ" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
شریف کنجاہی	"گلشن راز (قدیم و جدید) پر ایک نظر" شمارہ ۲۶ نومبر دسمبر ۱۹۸۷ء
	"بانگ درا کی ابتدائی نظمیں" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
	"روح مکاتیب اقبال" از محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱۱ مارچ اپریل ۱۹۷۹ء
شمیم احمد	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء
صابری تبریزی/ پروفیسر مظفر علی سید	"آج کی دنیا سے اقبال کا ارتباط" شمارہ ۱۷ فروری مارچ ۱۹۸۳ء شمارہ ۱۷ فروری مارچ ۱۹۸۳ء

صدیق جاوید — "اقبال اور تنقیدی مفروضے" شمارہ ۱۱ مارچ اپریل ۱۹۷۹ء

صفی الدین صدیقی — "اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء

طاہر فاروقی، پروفیسر — "اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں" شمارہ ۵ اپریل مئی ۱۹۶۴ء

"اقبال کا تصور مرد مومن" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

ظفر منصور — "اقبال دیاں لمیاں مٹماں" از خلیل آتش (تبصرہ) شمارہ ۱۰ اکتوبر نومبر ۱۹۷۸ء

عاصی کرنالی — "اقبال اور نئے انسان کی تلاش" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

عبدالحمید یزدانی، ڈاکٹر خواجہ — "اقبال ممدوح عالم (ایک جائزہ)" شمارہ ۱۳ جنوری فروری ۱۹۸۰ء

"حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں" از محمد عبداللہ قریشی (تبصرہ) شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء

عبداللہ، ڈاکٹر سید — "ہائیڈگر کا آتھنٹک مرد اور اقبال کا مرد مومن" شمارہ ۱۹ اگست ستمبر ۱۹۸۳ء

"اقبال اور آہنگ عرب" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

"کیا اقبال وجودی تھے؟" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء

"کچھ تمثیل کے بارے میں" (بحوالہ فکر اقبال) شمارہ ۹ اگست ۱۹۷۸ء

عطاء الحق قاسمی — "مجھ کو بھی شرم سار کر" (طنزیہ) اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

علی عباس جلال پوری، سید — "تنقیحات و تصریحات"

۱- شمارہ ۳-۲ جولائی اگست ۱۹۷۳ء — ۲- شمارہ ۵-۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء — ۳- شمارہ ۳-۲ جنوری فروری ۱۹۷۴ء — ۴- شمارہ ۲-۱ جون جولائی ۱۹۷۴ء — ۵- شمارہ ۱ دسمبر ۱۹۷۴ء

فتح محمد ملک — "مسجد قرطبہ- ایک سلسلہ خیال کے تعاقب میں" شمارہ ۱۷ فروری مارچ ۱۹۸۲ء

"اقبال کی غزل" جدید غزل نمبر- شمارہ ۱۴-۱۳ جنوری ۱۹۶۹ء

"اقبال اور بھوپال" از صہبا لکھنوی (تبصرہ) شمارہ ۵-۴ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء

"اقبال اور ہماری ادبی تشکیل نو" شمارہ ۲۲ مئی جون ۱۹۸۵ء

کریم بخش خالد/رحمت فرخ آبادی "سندھ میں اقبال کی مقبولیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

کلب علی خاں فائق
"کچھ علامہ اقبال کی ولادت اور حالات کے بارے میں" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر
"اقبال کے انگریزی خطبات" شمارہ ۱۱ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۰ء

محمد ارشاد
"شریعت سخن کا مجدد الف ثانی" شمارہ ۱۶ جون جولائی ۱۹۸۱ء

محمد ریاض، ڈاکٹر
"کلام اقبال کی چند اردو تراکیب" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

محمد شمس الدین صدیقی
"اقبال کی روحانی مادیت" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

محمد صدیق، ڈاکٹر
"علامہ اقبال اور سردار امراؤ سنگھ شیر گل مجیٹھیا" شمارہ ۱۲ ستمبر اکتوبر ۱۹۷۹ء

محمد عبداللہ قریشی
"اقبال کے چند غیر مدون اور غیر مطبوعہ خطوط" اقبال نمبر ۷۷
"داغ اور امیر اقبال کی نظر میں" شمارہ ۵-۶ اپریل مئی ۱۹۷۴ء
"عزیز لکھنوی- اقبال کی نظر میں" شمارہ ۱-۲ جون جولائی ۱۹۷۴ء
"مکاتیب اقبال" شمارہ ۵-۶ اپریل مئی ۱۹۷۳ء
"فکر اقبال کا تعارف" ترجمہ از ڈاکٹر سلیم اختر (تبصرہ)

محمد عثمان، پروفیسر
"اقبال کا محاسبہ- ایک مکالمہ" شمارہ ۱۶ جون جولائی ۱۹۸۱ء (شرکاء: مولانا عبدالودود، سلیم انور سلیم، سید متقی عظیم آبادی)
"علم اور روحانی واردات" (علامہ اقبال کے پہلے انگریزی خطبہ کا مطالعہ) شمارہ ۱ دسمبر ۱۹۷۳ء
"علامہ اقبال کا تیسرا خطبہ" شمارہ ۱-۲ جون جولائی ۱۹۷۴ء

محمد علی صدیقی
"غالب اور اقبال ــــ ایک تقابلی مطالعہ" شمارہ ۳-۴ اگست ستمبر ۱۹۷۲ء

محمد کاظم
"اقبال کا علم الکلام ــــ ایک جائزہ" شمارہ ۲-۳ جنوری فروری ۱۹۷۳ء

محمد محیط طباطبائی، استاد/ ڈاکٹر محمد ریاض
"ترجمان حقیقت فارسی شاعر، علامہ محمد اقبال" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء

محمد یوسف خان	"اقبال اور ہماری نشاۃ الثانیہ کی تہذیبی روایت" شمارہ ۵ اپریل مئی ۱۹۶۴ء
مختار احمد	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۸ مئی جون ۱۹۶۷ء (شمارہ ۱ نومبر دسمبر ۱۹۶۷ء میں اس مقالہ کے جواب میں ابو شہاب رفیع اللہ اور ریاض صدیقی کے مضامین چھپے) (شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء میں صفی الدین صدیقی، وارث میر اور شمیم احمد کے مضامین چھپے)
میرزا ادیب	"راوی" (گورنمنٹ کالج لاہور) صد سالہ اقبال نمبر (تبصرہ) شمارہ ۵-۶ اپریل مئی ۱۹۷۵ء
نسیم نیشوفوز	"اقبال اور جدید نفسیات" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
وارث میر	"اقبال کا اصل کارنامہ" شمارہ ۱۰ جنوری فروری ۱۹۶۸ء
وحید قریشی، ڈاکٹر	"روزگار فقیر" از فقیر وحید الدین (تبصرہ) شمارہ ۶، اکتوبر ۱۹۶۵ء
وقار عظیم، سید	"عشرت پرویز اور غم فرہاد" شمارہ ۵-۶ جولائی اگست ۱۹۶۶ء
ہربرٹ ریڈ/ڈاکٹر سلیم اختر	"عظمت اقبال" اقبال نمبر ۱۹۷۷ء
یوسف حسن	"خطبہ اقبال کے چند پہلو" شمارہ ۱۱ جولائی ۱۹۷۹ء
؟	"اقبال کے چند نایاب خطوط بنام مولانا گرامی و بیگم گرامی" مئی ۱۹۷۱ء (ڈمی)

